

occidentalis

Las antillas del Rey de castella:

Este hic omniانو de ante castella. 7 portuagal

Toda esta tierra hic descubierta y mandado del Rey de castella

Linha equinoctialis:

En busca de la civilización latinoamericana

Hernán G. H. Taboada y Andrés Kozel
(compiladores)



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe



Sollus an

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

RECTOR

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

SECRETARIO GENERAL

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

SECRETARIA DE DESARROLLO INSTITUCIONAL

Dra. Patricia Dolores Dávila Aranda

COORDINADORA DE HUMANIDADES

Dra. Guadalupe Valencia García

CENTRO DE INVESTIGACIONES
SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

DIRECTOR

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

SECRETARIA ACADÉMICA

Dra. Guadalupe Cecilia Gómez-Aguado

ENCARGADO DE PUBLICACIONES

Gerardo López Luna

EN BUSCA
DE LA CIVILIZACIÓN
LATINOAMERICANA

EN BUSCA DE LA CIVILIZACIÓN LATINOAMERICANA

Hernán G.H. Taboada
Andrés Kozel
(*compiladores*)



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
México 2022

Este libro fue dictaminado por pares académicos bajo el sistema de doble ciego.

La publicación de este libro se hizo gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM, a través del Programa de Apoyos Institucionales de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT): “América Latina y el enfoque civilizacional”. Clave del proyecto IN403820. Responsable del proyecto: Dr. Hernán G.H. Taboada.

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información.

Nombres: Taboada, Hernán, editor. | Kozel, Andrés, editor.

Título: En busca de la civilización latinoamericana / Hernán G.H. Taboada, Andrés Kozel (compiladores).

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, 2022.

Identificadores: LIBRUNAM 2167607 | ISBN 978-607-30-6342-5.

Temas: América Latina – Civilización. | Historia -- América Latina – Historiografía.

Clasificación: LCC F1408.3.E528 2022 | DDC 980—dc25

Imagen de portada: Planisferio Cantino. Anónimo Portugués (1502)

Diseño de la cubierta: Mtra. Marie-Nicole Brutus H.

Diseño de interiores: D.G. Irma Martínez Hidalgo

Primera edición: agosto 2022

Fecha de edición: 23 de agosto de 2022

D. R. © 2022 Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad Universitaria, Coyoacán
C.P. 04510, México, Ciudad de México

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
Torre II de Humanidades, 8° piso,
Ciudad Universitaria, 04510, México, Ciudad de México
Correo electrónico: cialc@unam.mx
<http://www.cialc.unam.mx>

ISBN 978-607-30-6342-5

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.

Impreso y hecho en México

ÍNDICE

Introducción	9
<i>Hernán G.H. Taboada y Andrés Kozel</i>	
1. La civilización mesoamericana: conceptos y reformulaciones en torno a su uso	23
<i>Clementina Battcock</i>	
2. Los Andes Centrales: principales expresiones de una civilización	39
<i>Silvia Limón Olvera</i>	
3. El imperio español, el mundo amerindio y el problema de la civilización.	73
<i>Patricia Escandón</i>	
4. Culturas barrocas y civilización en Latinoamérica	91
<i>Ambrosio Velasco Gómez</i>	



ÍNDICE

5. La esfinge latinoamericana: (des)pliegues
de una “todavía-no” civilización 111
Andrés Kozel

6. La civilización norteamericana: ¿una nueva forma
de la civilización o la americanización de la civilización
occidental? 151
Diana Alejandra Méndez Rojas

7. Capitalismo: una civilización de dimensiones ecológicas
y raíces americanas 165
Perla Valero y Alejandro Fernando González

8. La civilización occidental: el centro de las taxonomías . . 183
Hernán G.H. Taboada

9. Rusia y América Latina como civilizaciones: un intento
de comparación y unas reflexiones sobre la obra de
V.B. Zemskov 211
Yákov G. Shemyakin
(traducción del ruso por Soledad Jiménez Tovar)

INTRODUCCIÓN

El presente libro está dedicado a un tema que podría parecer frecuentado y hasta agotado, pero que, si se aprecia bien, sólo recientemente ha sido objeto de exploraciones rigurosas y sólo en alguna medida. Se trata de interrogarse hasta qué punto y en qué sentidos puede hablarse de una civilización latinoamericana, o de una civilización que con cualquier otro nombre abarque el conjunto de las repúblicas que fueron desprendiéndose de los imperios español y portugués, y quizás también de otros imperios como el francés, y más allá y a lo mejor, hasta las profundidades del Caribe y hasta el corazón mismo de Estados Unidos, y más allá todavía, a lo que en estas tierras aconteció durante los siglos coloniales.

La alusión proustiana del título —no somos los primeros en acudir a Proust, recordamos, entre otras referencias, un libro de Arturo Uslar Pietri y otro de Oscar Terán—¹ tiene la finalidad de dejar claro, desde el propio pórtico de entrada, que la empre-

¹ Arturo Uslar Pietri, *En busca del Nuevo Mundo*, México, FCE, 1969; “Es el título proustiano de un proyecto imposible”, como escribía en la presentación Oscar Terán, *En busca de la ideología argentina*, Buenos Aires, Catálogos, 1986, p. 9.

sa es vasta, que se multiplica en aristas debatibles y se ramifica en meandros fascinantes, que lo que aquí se ofrece es, apenas, un balance provisorio, un “alto en el camino”, de una exploración virtualmente inacabable.

A la pregunta inicial por la mera existencia podría uno simplemente recordar que, ya en el siglo xx, se detecta cierta cantidad de menciones a una civilización latinoamericana en el discurso ensayístico, académico y hasta político y diplomático, así como una tradición de manuales y hasta enciclopedias circulantes por la academia estadounidense, francesa, rusa o china, cuyos títulos introducen la noción de *civilización latinoamericana*.² Hablamos por eso de un tema al parecer frecuentado.

Con justeza debe decirse, no obstante, que en esos casos se trata de terminologías laxas y sin grandes pretensiones de exactitud. Por eso hablamos, también, de un tema poco explorado: bien a bien, no sabemos qué es la civilización latinoamericana. Quien ha revisado las distintas taxonomías que se hicieron de la variedad civilizacional, entre el conde de Gobineau en 1853 y Othmar F. Anderle en 1963, comprueba enseguida que en ellas aparecen nombradas las distintas culturas precolombinas —aztecas, incas y mayas, principalmente— pero nunca las posteriores a la ocupa-

² Los ejemplos estadounidenses son numerosos y quizás pioneros; por ejemplo, Bailey W. Diffie, *Latin American Civilization, Colonial period* (1945); Alva Curtis Wilgus, *Readings in Latin American Civilization* (1946); Lewis Hanke, *History of Latin American Civilization* (1967) etc. En los años sesenta Fernand Braudel dedicó un capítulo de su obra *Las civilizaciones actuales* a América Latina. En Rusia existe un tradicional interés en la temática, uno de cuyos representantes, Yákov Shemyakin, se ocupa de América Latina y un trabajo suyo está incluido en este volumen. Recientemente, en China apareció *La gran serie civilización mundial* (1994-2004), obra de doce volúmenes dirigida por Ru Xin, cuyo penúltimo tomo, escrito por Hao Mingwei y Xu Shicheng, se dedica a la civilización latinoamericana.

ción europea.³ Hasta esa fecha, es difícil encontrar referencias a la civilización latinoamericana; hemos identificado apenas algunas, en lengua inglesa, y con un sentido general y laxo.

Varias razones pueden esgrimirse para dar cuenta de esta contradicción entre la alusión frecuente pero vaporosa y la inexistencia en las taxonomías. Una es la sempiterna ignorancia de propios y ajenos acerca de nuestra historia y realidades, punto sobre el cual no parece necesario insistir. Debe contarse también la imprecisión portada, desde su origen, por la categoría de civilización. Es ésta, desde luego, una categoría central en la historia cultural europea a partir del siglo XVIII, y en la historia mundial después.⁴ Su indiscutible centralidad la ha convertido en objeto de inves-

³ Roger Wescott, “The enumeration of civilizations”, *History and Theory* (Wesleyan University), vol. 9, núm. 1 (1970), pp. 59-85.

⁴ En los pasajes que siguen retomamos consideraciones de la ya amplia bibliografía sobre la historia del concepto *civilización*: citemos, entre lo mucho que hemos leído, a Philippe Bénétou, *Histoire des mots: culture et civilisation*, París, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1975; Jean Starobinski, “La palabra civilisation”, *Prismas. Revista de Historia Intelectual* (Universidad Nacional de Quilmes, Argentina), núm. 3 (1999), pp. 9-36; la aplicación del concepto en América Latina ha sido objeto de un *dossier* (“América Latina y el enfoque civilizacional”, coordinado por Hernán G.H. Taboada y Andrés Kozel) en la revista *Cuadernos Americanos* (México, CIALC-UNAM), núm. 177 (julio-septiembre de 2021); el mismo incluye una introducción de Hernán G.H. Taboada y Andrés Kozel (pp. 11-17), y los siguientes trabajos: Hernán G.H. Taboada, “América contra Europa: un tema de la Independencia” (pp. 19-40); Perla Valero, “Las llamadas ‘civilizaciones negras’: miradas antitéticas y un debate entre Arthur de Gobineau y Anténor Firmin” (pp. 41-66); Andrea Jocelyn Mora, “Oswald Spengler y su recepción en América Latina: las redes intelectuales de la primera mitad del siglo xx” (pp. 67-80); Diana Alejandra Méndez Rojas, “Americanismo y civilización en Antonio Gramsci” (pp. 81-89); Enrique Riobó, “Algunas formulaciones posibles del par civilización-cultura en el pensamiento de Juan Gómez Millas” (pp. 91-125); Florencia Grossi, “Universalismo anticolonial: Arnold J. Toynbee en Alfonso Reyes, Víctor Raúl Haya de la Torre y Darcy Ribeiro” (pp. 125-153); Andrés Orgaz, “Víctor Raúl Haya de la Torre y el concepto de *Indoamérica*” (pp. 155-175); Andrés Kozel, “Fernand Braudel y la civilización latinoamericana” (pp. 177-206); y Fernanda Minero Saucedo, “El enfoque civilizacional en Samuel Huntington, una lectura desde América Latina” (pp. 207-216). A estos artículos remitimos para algunas citas textuales en la presente introducción.

tigaciones detalladas, que han mostrado cómo comenzó siendo una “noción absoluta, humana, coherente y unitaria” (Lucien Febvre): un fenómeno que se extiende en ciertas fases y regiones y por momentos desaparece, y que comprende “la dulcificación de las costumbres, la urbanidad, la educación y el conocimiento de los buenos modales, el respeto generalizado por las reglas de la conveniencia”, para retomar una temprana formulación, obra de Mira-beau padre, pionero en el uso del término *civilización* (1760).

Había sin embargo un segundo matiz en el término: las civilizaciones, en plural, podían ser varias, distintas en tiempos y lugares, es decir que respondían a una acepción “pluralista, etnológica, relativista” (Jean Starobinski). El paso, que fue de ida y vuelta, entre una acepción singular y otra plural se fue dando a lo largo del siglo XIX. Posiblemente la sensibilidad hacia las variaciones de civilización fue más acusada en las regiones marginales, o que así se auto-percibieron: Alemania, España, Rusia, donde aparecieron tempranamente intentos de taxonomía que dividían la historia humana en civilizaciones, cada una con modalidades propias, que podían hasta conformar un espíritu peculiar y hasta irreductible.

Las dos acepciones no estuvieron siempre necesariamente enfrentadas. Un ejemplo temprano de complementariedad puede encontrarse en François Guizot (1828): para él, la civilización era una, más o menos igual a lo largo del mundo, pero existían variaciones locales. De la civilización europea y la civilización francesa, variaciones privilegiadas, se ocupó en sendos libros, luego imitados por otros autores que se dedicaron a otros países y regiones: la civilización española, la civilización inglesa, la *civiltá* italiana.

La idea de variedad se infiltró así en el pensamiento de los nuevos países americanos. Si en los comienzos la idea prevaleciente fue la de introducir *la* civilización, los jóvenes del Salón Literario

en la Buenos Aires de 1837 y la prensa católica mexicana de los años 1840 hablaban de varias; más tarde, se encuentran referencias a la “civilización peruana”, la “civilización uruguaya”, la “civilización argentina”, la “civilização brasileira”. Tales nombres, que son títulos de libros, no excluían, del mismo modo que tampoco en el uso de Guizot y sus continuadores, la pertenencia a un cuerpo mayor. Este cuerpo, por acuerdo bastante general entre las capas letradas, era llamado en el siglo XIX simplemente *la civilización*, y también se hablaba de la civilización cristiana o europea. Aunque había comenzado a circular en torno a 1830, muy pocos en ese momento usaban el término *civilización occidental*.⁵

Esta adscripción a Europa tuvo sus avatares a lo largo de nuestra historia; se pueden encontrar sus antecedentes más lejanos en la Conquista misma, a pesar de que la idea y el término *Europa* sólo se difundió en el siglo XVIII, cuando adquirió un significado especial en el debate en torno a América y las identidades criollas. Se fue extendiendo la idea de que América era una entidad aparte, destinada a un futuro más brillante que el de Europa. Se hizo referencia a ello en las Trece Colonias y se lo repitió en las Indias ibéricas en los años de la Independencia.

Tal idea de una entidad separada no alcanzó suficiente consistencia; en las primeras décadas de vida independiente fue paulatinamente sustituida por la idea contraria, América como extensión de Europa. “Nosotros los americanos, no somos sino europeos na-

⁵ Sobre la historia del concepto *civilización occidental*, citemos a Chris GoGwilt, “True West: the changing idea of the West from the 1880s to the 1920s”, en Silvia Federici, ed., *Enduring Western civilization: the construction of the concept of Western civilization and its “others”*, Westport/Connecticut/Londres, Praeger, 1995, pp. 37-61; Georgios Varouxakis, “The godfather of ‘occidentality’: Auguste Comte and the idea of ‘The West’”, *Modern Intellectual History* (Cambridge University Press), vol. 16, núm. 2 (agosto de 2019), pp. 411-441.

cidos en América”, para repetir la muy citada frase de Juan Bautista Alberdi (1845). Esta idea fue un elemento muy central de lo que ha sido llamado “discurso de la civilización” (Leopoldo Zea) o “*pathos* civilizador” (Andrés Kozel),⁶ en el cual se recuperaba el sentido unitario del término: había una civilización y su sede principal era Europa y también a partir de cierto momento Estados Unidos. El uso del término así entendido fue en realidad la apuesta identitaria de las clases dominantes para marcar de esta forma sus diferencias con respecto a unas masas que respondían a tradiciones muy distintas a las suyas.

Para encontrar otra vez intentos por poner distancia de Europa hay que situarse en el cambio de siglo. Los hallamos en el americanismo de José Martí, en el modernismo, en expresiones ligadas a la Reforma Universitaria, en José Vasconcelos. Habían transcurrido cien años desde las expresiones de los años de la Independencia; ahora, los discursos eran no sólo más coherentes e informados, sino que, además, cultivaban un alejamiento más preciso de la acepción unitaria de la palabra. Dicho alejamiento había iniciado en la antropología inglesa (Edward Tylor), para la cual las civilizaciones eran varias, y se había radicalizado en Estados Unidos (Franz Boas) y Francia (Émile Durkheim, Marcel Mauss): de acuerdo con estas miradas, no cabe hablar de pueblos sin cultura y sin civilización y es difícil establecer comparaciones entre ellos.

El abandono del sentido unitario cobró fuerza al calor de la Gran Guerra, que hizo hablar de una “crisis civilizatoria”, y en

⁶ Kozel distingue tres acepciones de civilización: civilizadora, civilizatoria, civilizacional. Sobre la cuestión tiene escrito el ensayo “América Latina y el enfoque civilizacional: notas sobre una cuestión abierta”, *Mapocho. Revista de Humanidades* (Santiago de Chile), núm. 86 (julio-diciembre de 2019), pp. 104-121; véase también el capítulo de su autoría que aparece en la presente obra. En su opinión, la acepción civilizacional sería la que mejor da cuenta de la variedad de civilizaciones.

asociación con la emergencia de movimientos sociales y políticos que pusieron en entredicho el consenso en torno al discurso de la civilización y el *pathos* civilizador. Éste fue sustituido por populismos, indigenismos e hispanismos que, en variada combinación, irían a ocupar todo el siglo xx asumiendo, cada vez más, la idea de la pluralidad civilizacional, aunque es cierto que de manera mayormente intuitiva y asistemática. Hubo intelectuales latinoamericanos que se inclinaron hacia la consideración de las civilizaciones del Oriente y, no casualmente, cobró gran popularidad el libro de Oswald Spengler *La decadencia de Occidente* (1918), traducido al castellano antes que al inglés o francés, y objeto de lecturas, exégesis y adaptaciones en varios de nuestros países.

Encabalgados sobre estas corrientes, varios pensadores a partir de entonces negaron explícitamente la filiación europea de América Latina o por lo menos se propusieron ahondar en sus peculiaridades, su carácter marginal: el dominicano Pedro Henríquez Ureña, el brasileño Gilberto Freyre, el colombiano Germán Arciniegas, el mexicano Leopoldo Zea. Remonta al comienzo de esa nueva época el primer registro (1913) que hemos encontrado de la expresión *civilización latinoamericana*, en un escrito poco importante, en inglés, y donde el uso es, según anotamos, más bien general y laxo.⁷

Posiblemente Europa recobró algún prestigio en América a partir de los años treinta, a medida que se agudizaba el conflicto ideológico entre fascismo, marxismo y liberalismo, que tenían sus referentes más allá del Atlántico. Fue también un momento de fuerte discusión en torno a la civilización, su alcance y su variedad. En esos años aparecieron varios aportes significativos: la

⁷ Francisco J. Yanes, "A glance at Latin American civilization", *The Journal of Race Development*, vol. 4, núm. 4 (abril de 1914), pp. 381-397.

taxonomía civilizatoria de Feliks Koneczny en Polonia (1935); las reflexiones (1938) de Norbert Elias, y un uso fuerte del término en el euroasiatismo del príncipe Nikolái Trubetskói en Austria, en Petr N. Savizki en Checoslovaquia y en la sociología de Pitirim Sorokin en Estados Unidos. Estas tendencias, que tenían sus raíces en Rusia y en la Europa central u oriental, no lograron mayor repercusión ni correspondencia en América Latina (salvo Elias en un momento posterior).

Más bien, el conjunto de nuestra intelectualidad había vuelto a adherir a la idea de que las directrices culturales estaban del otro lado del Atlántico o del Río Bravo, es decir, a una pertenencia —ahora sí— occidental que se hacía remontar al momento mismo del Descubrimiento. Se hablaba de mestizaje pero como forma de matizar un modelo que se buscaba en la cuna tradicional hispánica o en referencias transpirenaicas como la Italia del Renacimiento y la Francia de la Ilustración.

Después de la Segunda Guerra Mundial, las potencias vencedoras y la Organización de las Naciones Unidas se esforzaron en combatir las teorías racistas y exclusivistas que en sus versiones más o menos radicales habían dominado hasta entonces. Desde ese humanismo de posguerra se habló mucho de cultura y se difundieron discursos ecumenistas de apreciación de los legados de las distintas civilizaciones. Parecía ser, sin embargo, un interés predominantemente arqueológico. Impulsaban a alejarse de esos legados tanto los movimientos socialistas como las teorías de la modernización que anhelaban una línea de desarrollo cuyo ideal y meta eran Estados Unidos y los países industrializados de la Europa occidental. Unos y otros pensaban en la integración futura de todas las culturas en lo que durante la Guerra Fría se empezó a llamar el Occidente.

En América Latina la mayor sensibilidad hacia la variedad de civilizaciones y culturas se hizo notar con la popularidad que adquirió la obra de Arnold J. Toynbee, *Estudio de la historia* (1931-1966). Sus doce volúmenes fueron traducidos al castellano, publicados en Buenos Aires y ampliamente comentados. A partir de las teorías de Toynbee, en los años cincuenta el peruano Víctor Raúl Haya de la Torre construyó una propuesta de civilización novomúndica, basada en las culturas prehispánicas —hay un antecedente, dentro de la misma filiación: la recopilación de ensayos de Antenor Orrego, eufónica y oportunamente titulada *Pueblo continente* (1939). Fueron, sin embargo, intentos aislados; Toynbee y la variedad civilizacional suministraron elementos a una argumentación culturalista opuesta al marxismo, a ideas sobre una decadencia occidental, pero en general no condujeron con claridad a la postulación relativamente rigurosa de América Latina como civilización específica, cuestión que por otro lado no pareció interesarle demasiado al propio Toynbee y que Leopoldo Zea, uno de sus principales seguidores aquí, cultivó acudiendo a otra terminología, no estrictamente civilizacional.

El consenso fue minado por los cambios demográficos, sociales, políticos y culturales que tuvieron lugar en las décadas siguientes. Se ha hablado de una “década larga”, entre la Revolución Cubana y la caída de Salvador Allende (1959-1973). También se ha hablado del en parte coetáneo *boom* literario (1964-1984). Tras multitud de siglas se empezaron a concretar cambiantes organizaciones de integración. Fuera o no mayor el peso de nuestros países en la escena mundial, propios y extraños parecían estar crecientemente convencidos de ello. Por supuesto, la existencia desde 1948-1949 de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) en la órbita de la Organización de las Naciones Unidas fue muy

importante desde el punto de vista del robustecimiento de esa percepción: por primera vez, un organismo internacional contenía en su denominación una alusión directa a América Latina.

Tempranamente percibió el cambio Fernand Braudel, quien dedicó un capítulo de su obra *Las civilizaciones actuales* (1963) precisamente a América Latina: aludía a “una civilización que se está buscando, que se está definiendo”. Se daba cuenta que habían pasado las épocas enteramente volcadas hacia Europa: “la civilización sudamericana se abre obligatoriamente, en la actualidad, a una poderosa vida autóctona, que no puede aceptar la herencia europea sin someterla a muy importantes revisiones y transformaciones. América Latina está fabricando una civilización original. *Su civilización*”.

También por esas fechas empezaron a publicarse los manuales evocados al inicio, los cuales abrevaban en una bibliografía cada vez más rica. En algunos casos, manifestaban cierto desdén por las dimensiones culturales y civilizacionales, aunque cuestionaban la idea decimonónica de civilización y ahondaban en las peculiaridades latinoamericanas, con propósitos ya sea académicos, ya políticos. Hubo revisionismos y reinterpretaciones con las figuras de Leopoldo Zea, Arturo A. Roig, Darcy Ribeiro, Tulio Halperín Donghi, Roberto Fernández Retamar, José Luis Romero, Richard Morse, Guillermo Bonfil Batalla, Rodolfo Kusch. Se establecieron centros de estudios y se instaló la referencia latinoamericana en el lenguaje político y diplomático, ahora de forma menos retórica que en el pasado.

De manera que en los años noventa la influyente obra de Samuel Huntington *El choque de civilizaciones* (1996) ya podía presentar al mundo el dilema existente sobre el punto: “Subjetivamente, los mismos latinoamericanos están divididos a la hora de

identificarse a sí mismos. Unos dicen: ‘Sí, somos parte de Occidente’. Otros afirman: ‘No, tenemos nuestra cultura propia y única’”. Así se rendía cuenta desde fuera de la región de esa vacilación que ya se había hecho explícita en el discurso latinoamericano. La idea de una pertenencia a Occidente fue recalcada por pensadores de distinto signo: el colombiano Rafael Gutiérrez Girardot o, con conservadurismo más radical, el venezolano José Manuel Briceño Guerrero; otros pensadores, los miembros de las juntas militares chilena o argentina, también repetían en cada discurso la idea de pertenencia a la civilización occidental y cristiana.

En todo caso la discusión está instalada. La obra de Huntington reintrodujo el tema civilizacional. Hubo corrientes que lo desdijeron como parte de los “grandes relatos” a desechar, pero, en ciertos casos, a veces altamente significativos, como la propuesta del “diálogo de civilizaciones”, con el aval de la Unesco, se buscó dotarlo de proyecciones mayores. Entre nosotros, se lo articuló al resurgimiento de las iniciativas integracionistas durante la llamada “década rosa”, “ciclo progresista” o “neopopulista” (2004-2014) e, incluso, a propuestas acerca de nuestra “emergencia civilizacional”. Es probable que, como suele suceder, haya retórica y hasta moda pasajera en todo esto; sin embargo, no parece excesivo sostener que, al menos en ciertos sentidos, la nueva modulación de lo civilizacional es un síntoma de (a la vez que probable clave para comprender) las inmensas y estremecedoras transformaciones que actualmente experimentan tanto América Latina como el sistema mundial. Hace parte, para emplear la fórmula de Arturo A. Roig, de la “historia de nuestros modos de unidad”.⁸

⁸ Arturo Andrés Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981, cap. II. Apunta también Roig que la historia de nuestros nombres debe pensarse como la historia trágica de un proceso de humanización; sobre los nombres de nuestra

Es a una renovada intelección de esta nueva problemática que el presente volumen quiere contribuir. El interés de los editores no es de apenas ayer. Hace unos años participaron de un *dossier* publicado en la revista argentina *Cuadernos del CEL*,⁹ con contribuciones que fueron después llevadas a un simposio realizado en el marco del 56° Congreso Internacional de Americanistas (Salamanca, España, en 2018). El tema se siguió tratando en una serie de actividades amparadas por un Proyecto PAPIIT de la Universidad Nacional Autónoma de México,¹⁰ gracias al cual se desarrollaron reuniones en un seminario de periodicidad regular al inicio presencial y, después, en razón de la pandemia de Covid-19, a distancia, del mismo modo que a distancia se realizó un Coloquio Internacional en el mes de marzo de 2021 y en modalidad mixta, en diciembre de dicho año, la presentación del *dossier* de *Cuadernos Americanos* citado en nota.

De los múltiples temas tratados ofrece una selección el presente libro. Comienza por una visita a dos de los centros de civilización previos a la Conquista: Mesoamérica y los Andes. Las contribuciones de Clementina Battcock y Silvia Limón retoman los criterios enraizados en la vieja historiografía eurocéntrica —las periodizaciones, la propia noción de “época precolombina”, la limitación a las zonas que fueron privilegiadamente conocidas y documentadas por los invasores— para enseñarnos que de lo que se trata es precisamente de discutir los moldes surgidos de la

región hay una amplia bibliografía, desde el clásico aporte de Arturo Ardao, *América Latina y la latinidad*, México, CCYDEL-UNAM, 1993, hasta el reciente de Carlos Altamirano, *La invención de Nuestra América: obsesiones, narrativas y debates sobre la identidad de América Latina*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2021.

⁹ *Cuadernos del CEL* (Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional de San Martín, Argentina), año 2, núm. 3 (febrero de 2017).

¹⁰ Proyecto PAPIIT IN 405820 “América Latina y el enfoque civilizacional”, bajo la dirección de Hernán G.H. Taboada.

“integración” de esos pueblos, supuestamente eliminados por la invasión, en los relatos de las épocas siguientes.

De las épocas que siguieron a la Conquista —la Colonia, el Barroco— tratan los capítulos de Patricia Escandón y Ambrosio Velasco: hace tiempo que esos siglos dejaron de ser el vacío tematizado por los liberales decimonónicos para convertirse en un espectáculo fascinante de hibridaciones, cambios y dinámicas complejas que no dejan de atizar la imaginación historiadora. Una mirada sobre los (des)pliegues de la idea de la “todavía no” civilización latinoamericana es desarrollada por Andrés Kozel. La complejidad de los vínculos entre modernidad, capitalismo y civilización es trabajada por Diana Méndez Rojas por un lado y por Perla Valero y Fernando González por otro. Esa configuración cuasi fantasmática que se rechaza o se asume, la llamada civilización occidental, es tratada en el capítulo de Hernán G.H. Taboada. Finalmente, y con el ánimo de insertar una visión distinta, elaborada en un área que ha sido históricamente muy sensible al tema civilizacional, se incluye la traducción, especialmente realizada para este volumen, de un aporte del historiador ruso Yákov Shemiakin: pueden apreciarse allí sus interesantes puntos de vista sobre las experiencias latinoamericana y rusa, una comparación que podría considerarse clásica a estas alturas.

Hernán G.H. Taboada

Andrés Kozel

Tlalpan/Almagro,

diciembre de 2021

1. LA CIVILIZACIÓN MESOAMERICANA: CONCEPTOS Y REFORMULACIONES EN TORNO A SU USO

Clementina Battcock*

El de *civilización*, en su sentido social e histórico, es un concepto eminentemente occidental, muy socorrido por el enciclopedismo francés. Su intención intelectual era la de forjar una distinción entre los pueblos “más desarrollados” y los pueblos “bárbaros”. Durante el siglo XIX fue relacionado con algunos postulados positivistas —resultado de una corriente filosófica que asumía el devenir histórico como un proceso evolutivo— y también con el estudio de sociedades antiguas como Mesopotamia, Grecia, Roma, entre otras.¹ En este sentido, es un concepto en constante discusión y reformulación que, no sin debate, se ha ampliado, criticado y

* Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia, México (cbattcock.de@inah.gob.mx).

¹ Sobre el concepto de *civilización* puede consultarse la ya clásica obra de Norbert Elias, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, prefacio de Gina Zabłudovsky, trad. de Ramón García Cotarelo, México, FCE, 2016.

hasta desconstruido, a veces de maneras bastante polémicas, según el contexto discursivo donde es utilizado.

Por otra parte, en el siglo XX surgieron las nociones básicas que dieron forma a la idea de una civilización mesoamericana. Para los fines de este capítulo, considero pertinente comenzar por contextualizar y analizar el concepto de *Mesoamérica* y seguidamente reflexionar en torno a su utilización: *a)* como una construcción política relacionada con un pasado indígena pensado como “ca-*duco*”; o, *b)* en contraparte, como un instrumento para delinear la vigencia y utilidad de la concepción del mundo indígena para las poblaciones que conservan, en la práctica, aspectos de la llamada tradición mesoamericana.

Específicamente, el presente capítulo es un intento por definir algunos límites y alcances del concepto y, al mismo tiempo, construir una crítica sobre las implicaciones que éste tiene con respecto a la unificación histórica de los grupos culturales asentados en el área mesoamericana.

SOBRE EL “MÉXICO ANTIGUO”

La idea de un pasado antiguo mexicano, que sirviera de antecedente histórico de un proyecto estatista cohesionador, se configuró en estrecha relación con el proceso de emancipación con respecto a la metrópoli española. En ese sentido, el descubrimiento o el invento del “México antiguo” no respondió a un interés académico.

La llamada Independencia de México se logró en un ambiente de largos procesos de choque y en un contexto de lucha de intereses entre élites políticas españolas y criollas. El naciente país reclamó una nueva identidad cuyos representantes no fueron los españoles ni los indios, sino un pueblo mestizo que, al menos en el

discurso, fuese el responsable del nuevo orden político y heredero de los beneficios que trajo consigo la dominación de los grupos indígenas. No obstante, los sectores dirigentes de esta nueva nación se encontraron en la necesidad de reinventar su base social y adoptar la imagen incómoda del indio para sus exigencias de formación histórica, la cual fue combatida mediante diversas estrategias que planteaban el abandono de una supuesta identidad única del indio, ahora llamado indígena y considerado prueba de la supervivencia del orden virreinal. A partir de tal sentencia, lo indígena fue mal visto, despreciado y vilipendiado, pues representaba el atraso y la decadencia en el proceso de construcción de un supuesto nuevo mundo “mestizo” que tenía como referente ideal a las “modernas” naciones europeas.

De esta manera, el conocimiento, las formas, la cultura y el pensamiento indígena fueron despreciados junto con su apego a la naturaleza, su vínculo con el universo y los ciclos cósmicos en los cuales basaba su dinámica de vida; sus creencias fueron juzgadas como irracionales y sus dioses tildados de figuras malignas que corrompían el espíritu humano, pues su naturaleza contradecía los principios religiosos de la unicidad de la cristiandad, siempre a imagen europea, o a los símbolos y la imagen del arquetipo de la Razon, nueva sustancia epistémica del intelecto civilizado occidental.²

² Según el pensamiento liberal de José María Luis Mora, durante las primeras décadas del Estado mexicano, la Corona española procuró la cristianización de los indios sin llegar a formarlos como “hombres”, lo que deja entrever que para él las culturas prehispánicas no podían ser consideradas *civilizaciones*, y que los órdenes jurídicos del virreinato los mantuvieron sin desarrollar en ellos las habilidades sociales supuestamente “fundamentales”. En las propias palabras de Mora, y ya como parte de la población que habitaba la joven república, los indios “no podrán nunca llegar al grado de ilustración, civilización y cultura de los europeos, ni sostenerse bajo el pie de igualdad con ellos en una sociedad de que unos y otros hagan parte”, José María Luis Mora, *México y sus revoluciones* (1836), México, FCE, 1986 (Col. *Clásicos de la historia de México*), p. 65.

El concepto de *Mesoamérica*, en cambio, no se acuñaría sino hasta la segunda mitad del siglo xx. Su creación, además, tampoco estaría libre de intereses políticos y nacionalistas.

SOBRE EL ORIGEN DEL CONCEPTO MESOAMÉRICA

El Comité Internacional para el Estudio de las Distribuciones Culturales en América fue creado durante el XXVII Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en 1959. En el evento se comisionó a Wigberto Jiménez Moreno, Paul Kirchhoff y Roberto J. Weitlaner para que delimitaran y definieran un área cultural conformada por las sociedades supuestamente emparentadas del centro y sur de México y parte de Centroamérica.³

Los resultados de este trabajo fueron publicados en el artículo titulado “Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y caracteres culturales” en la revista *Acta Americana*, editada por la Sociedad Interamericana de Antropología.⁴ Kirchhoff se apejó a los lineamientos establecidos en aquel momento para delimitar las áreas culturales, por lo que realizó una comparación y clasificación de los rasgos y elementos culturales encontrados y los dividió en tres grandes grupos: *a)* elementos exclusiva o al menos típicamente mesoamericanos; *b)* elementos comunes a Mesoamé-

³ Alfredo López Austin, “El objeto de estudio: la cosmovisión de la tradición mesoamericana”, *Arqueología Mexicana* (Raíces/INAH), núm. 68 (2016), edición especial, *La cosmovisión de la tradición mesoamericana*, primera parte, pp. 39-55.

⁴ Cito por Paul Kirchhoff, “Mesoamérica: sus límites geográficos, composición étnica y características culturales”, en Jorge A. Vivó, ed., *Una definición de Mesoamérica*, México, IIA-UNAM, 1992, pp. 28-45, p. 31; véase también Andrés Medina Hernández, “La cosmovisión mesoamericana: la configuración de un paradigma”, en Alfredo López Austin y Alejandra Gámez Espinosa, coords., *Cosmovisión mesoamericana: reflexiones, polémicas y etnografías*, México, FCE/El Colegio de México/BUAP/Fideicomiso Historia de las Américas, 2015, pp. 52-120, p. 67.

rica y otras superáreas culturales de América; y c) elementos significativos por su ausencia en Mesoamérica.⁵

Tomando como base esta clasificación, Kirchhoff definió Mesoamérica como una superárea, cuyos habitantes compartían una historia y rasgos comunes que los unían como un conjunto frente a otros grupos del continente y consideró que los movimientos migratorios de estos grupos quedaban confinados dentro de sus límites geográficos. Asimismo, el investigador de origen alemán estableció los límites geográficos de Mesoamérica, señalando los ríos Sinaloa, Lerma y Pánuco como la frontera norte y, a la franja que va del río Motagua hasta el Golfo de Nicoya, como la frontera sur.⁶

En su propuesta, Kirchhoff consideró a las sociedades mesoamericanas como “tribus”, indicio de la fuerte influencia que aún tenía la vieja teoría social evolucionista, y las clasificó tomando como criterio el modo de subsistencia en tres grandes categorías: 1) recolectores-cazadores, 2) cultivadores inferiores y 3) cultivadores superiores.⁷ Por otra parte, agrupó a estas sociedades en cinco grandes divisiones que respondían a criterios lingüísticos: 1) tribus del grupo lingüístico zoque-maya, 2) tribus del grupo lingüístico oto-mangue, 3) tribus del grupo lingüístico yuto-azteca, 4) tribus del grupo lingüístico hokano y 5) tribus de idiomas no clasificados.⁸

Es muy importante tener en cuenta que el mismo Kirchhoff reconoció que los rasgos culturales que utilizó como referencia para construir el concepto de *Mesoamérica* fueron los que estaban vigentes al momento de la llegada de los españoles al continente,

⁵ Kirchhoff, “Mesoamérica” [n. 4], p. 31.

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

en el siglo XVI. Asimismo, el investigador aclaró que presentaba resultados preliminares y señaló la necesidad a futuro de desarrollar y corregir el concepto postulado.⁹

La propuesta de la que Kirchhoff fue vocero concilió las diferentes posturas científicas que se venían dando tiempo atrás. La primera era la escuela histórico-cultural alemana, particularmente la vertiente encabezada por Fritz Graebner, escuela de pensamiento en la que se formó el mismo Kirchhoff y también otros intelectuales como Eduard Seler y Franz Boas. Otra fue la corriente de estudios mexicanos del Museo Nacional, representada por Miguel Othón de Mendizábal y Wigberto Jiménez Moreno. Mendizábal fue el primero en establecer una distinción entre los pueblos agricultores y los cazadores-recolectores del norte de México, y propuso algunas semejanzas en el territorio después llamado mesoamericano, como son las pirámides, ciudades sagradas, politeísmo etc., fundamentos que él consideró suficientes para prefigurar la frontera septentrional de Mesoamérica.¹⁰

Finalmente, en el trabajo de Kirchhoff también confluyó la corriente etnográfica estadounidense, encabezada por Franz Boas, en la que se desarrolló el concepto de área cultural como un referente empírico definido mediante el método comparativo, y que sustentó el trabajo clasificatorio a través de la identificación de familias lingüísticas.¹¹

⁹ *Ibid.*, p. 45.

¹⁰ El crisol teórico-metodológico en torno al concepto de *Mesoamérica* es muy complejo, sin embargo, puede dividirse entre la escuela estadounidense y la escuela alemana-vienesa; al respecto véase Jesús Jáuregui, “¿*Quo vadis*, Mesoamérica? Primera parte”, *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH* (México), núm. 82 (2008), pp. 3-31.

¹¹ *Ibid.*, p. 7.

DEBATES Y CRÍTICAS EN TORNO AL CONCEPTO

La definición de Kirchhoff fue bien recibida por sus colegas, pero desde un inicio su autor señaló y enfatizó que su trabajo no abarcaba la totalidad de la vida cultural de los pueblos estudiados, ya que se basaba en una lista limitada de rasgos exclusivos y comparados.¹² Por lo tanto, el investigador insistió, sin mucho éxito, en que su concepto debía ser debatido, criticado, ampliado y perfeccionado.¹³

Las críticas a la propuesta de Kirchhoff fueron un tanto tardías. En primer lugar, se cuestionaron los rasgos culturales utilizados para definir la superárea, pues éstos carecían de una sistematización o jerarquización que los dotara de una articulación clara y, por el contrario, los elementos parecían una selección arbitraria, que además no estaba bien fundamentada en el estudio de procesos historiables comparativos con otras superáreas culturales que no tuvieran al constructo mesoamericano como punto de partida.¹⁴ Asimismo, el trabajo del investigador fue criticado por tener una escasa profundidad histórica, pues se consideró que la delimitación de Mesoamérica se elaboró, exclusivamente con información vigente al momento de la llegada de los españoles. Este criterio no tomaba en cuenta el dinamismo del área, cuya extensión geográfica, por ejemplo, varió considerablemente como consecuencia de la coyuntura de muy diversos factores y transformaciones a lo

¹² Eduardo Matos Moctezuma, “Mesoamérica”, en Linda Manzanilla y Leonardo López Luján, coords., *Historia antigua de México*, I. *El México antiguo, sus áreas culturales, los orígenes y el horizonte preclásico*, 3ª ed., México, INAH/UNAM/Porrúa, 1994, 4 vols., pp. 95-119, p. 109.

¹³ Véanse los comentarios al respecto de Jáuregui, “¿*Quo vadis*, Mesoamérica?” [n. 10].

¹⁴ Enrique Nalda, “¿Qué es lo que define Mesoamérica”, *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH* (México), núm. 82 (2008), pp. 99-107, pp. 100-102.

largo del tiempo. Por otra parte, se puede mencionar la crítica realizada sobre la pertinencia de los rasgos culturales elegidos por Kirchhoff; y al respecto se cuestionó su utilidad comparativa, pues muchos de estos elementos eran particularidades regionales o pertenecían a temporalidades específicas, por lo que no se los podía considerar representativos de toda una superárea.¹⁵ Este problema cobró mayor notoriedad cuando comenzaron a sistematizarse estudios que afirmaban que algunos rasgos culturales mesoamericanos también se encontraban en otras regiones de América.¹⁶

A las críticas mencionadas debe sumarse un problema de gran importancia: muchos de los elementos culturales seleccionados por Kirchhoff pertenecieron a determinados tipos de sociedades, cuyas particularidades no se especificaron. Es necesario resaltar que algunos de los rasgos mencionados por el investigador fueron propios de sociedades complejas, profundamente estratificadas y en las que el Estado tenía un papel importante. Por lo anterior, es fundamental establecer la capacidad de dichos rasgos para ser representativos de una superárea, ya que se han utilizado como pieza fundamental para diferenciar a Mesoamérica de otras regiones.¹⁷

Por otra parte, la periodización del tiempo mesoamericano también ha suscitado problemas y polémicas considerables. A lo largo de los años, numerosos investigadores han enunciado y aplicado diferentes modelos para organizar la extensa temporalidad mesoamericana, cada propuesta ha variado dependiendo de las corrientes, metodologías y teorías a las que se han apegado; los resultados han sido mixtos, algunas periodizaciones han resultado útiles y aplicables a los estudios especializados, otras han generado

¹⁵ López Austin, "El objeto de estudio" [n. 3], p. 44.

¹⁶ Matos Moctezuma, "Mesoamérica" [n. 12], p. 102.

¹⁷ Véase a Jáuregui, "¿*Quo vadis*, Mesoamérica?" [n. 10].

más problemas y confusiones que ventajas, por lo que se han descartado rápidamente.¹⁸ En efecto, los diversos estudios que se han realizado por más de un siglo son propios de su contexto de producción, es decir, con las herramientas técnicas y metodologías propias de cada década, tal como sucede a mediados del siglo xx, cuando Alfonso Caso, Jorge A. Vivó y Wigberto Jiménez Moreno se ocuparon de estudiar el problema de la cronología, de cuyas indagaciones surgieron conceptos como el denominado *mixteca-puebla*. De igual manera, en 1948 el investigador Pedro Armillas propuso organizar la cronología mesoamericana a partir de los factores económicos de cada región y dejar de lado el estudio de la cerámica, su composición y su estilo.¹⁹ Por lo que respecta a los aportes que mayor receptividad han logrado por parte de los investigadores, tenemos la introducción a la discusión del concepto de *Epiclásico*, formulado en 1959 por Wigberto Jiménez Moreno,²⁰ mismo que englobaba una región geográfica particular, compartida por diversos grupos con prácticas similares y que sería de utilidad para la periodización propuesta por Leonardo López Luján y Alfredo López Austin en 1997.²¹

En síntesis, es posible criticar la “propuesta no enunciada de Kirchoff”, es decir, la de un corte tajante en el tiempo de vida de las culturas indígenas que induce a pensar en el fin de su historia

¹⁸ Matos Moctezuma, “Mesoamérica” [n. 12], pp. 103-104.

¹⁹ Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, “Tiempo mesoamericano I. La periodización de la historia mesoamericana”, *Arqueología Mexicana* (Raíces/INAH), núm. 43 (2000), pp. 14-25.

²⁰ Véanse Wigberto Jiménez Moreno, “Síntesis de la historia pretolteca de Mesoamérica”, en Carmen Cook y Raúl Noriega, coords., *Esplendor del México antiguo*, México, EUM, 1959, tomo II, pp. 1019-1063; y Jesús E. Sánchez, *Para comprender el Epiclásico en el centro de México: problemas y propuestas teórico-metodológicas*, México, INAH, 2017.

²¹ Véanse Alfredo López Austin y Leonardo López Luján, *El pasado indígena*, México, FCE/El Colegio de México, 1996.

como un momento necesario para el inicio de una nueva era, que parte de otro sistema organizativo a nivel societal. Este planteamiento comprende una visión positivista de escribir y entender la historia.

Ahora bien, varios estudiosos han complementado la definición de Kirchhoff; entre éstos se puede mencionar a Eric Wolf y Ángel Palerm, quienes propusieron que las terrazas de cultivo debían considerarse un rasgo mesoamericano característico; también han contribuido Gordon R. Willey, Kent Flannery, William Sanders, Anna Chapman, entre otros.²² Considero especialmente importante la aportación de Eduardo Matos Moctezuma, quien propone que en lugar de considerar a Mesoamérica como área de alta cultura o civilización, se la debe ver en función de un determinado tipo de sociedad y sus manifestaciones culturales variables. Esto implica que para definir a Mesoamérica debe utilizarse el concepto de sociedad estratificada o jerárquica.²⁵

NUEVAS PROPUESTAS DEL CONCEPTO DE MESOAMÉRICA

Las críticas y los debates en torno al concepto de *Mesoamérica* han generado una nueva propuesta de definición, la cual se ha conformado gracias a los diversos trabajos realizados por investigadores como Alfredo López Austin, Johanna Broda, Leonardo López Luján, el ya mencionado Eduardo Matos Moctezuma, además de otras y otros estudiosos que analizaron las problemáticas de investigación de la superárea desde fuera de ella y los difíciles

²² López Austin, "El objeto de estudio" [n. 3], p. 44.

²⁵ Matos Moctezuma, "Mesoamérica" [n. 12], p. 103.

enrevesamientos de las regiones de frontera, tales como Beatriz Braniff Cornejo o Pedro Armillas.²⁴

En esta nueva propuesta, se considera a Mesoamérica como una tradición cultural formada a lo largo de los siglos por sociedades diferentes entre sí en cuanto a orígenes, lengua, territorio, historia local y desarrollo político y social, pero que compartieron importantes aspectos de historia común. La convivencia de una amplia diversidad de grupos culturales permitió el constante intercambio de bienes y técnicas agrícolas, lo que creó una tradición agraria compartida en la que destacaba, por ejemplo, el cultivo del maíz como un patrón común de subsistencia.

La historia compartida de las sociedades mesoamericanas comprendía tanto relaciones pacíficas, reflejadas en alianzas de diversa índole y el intercambio de bienes y técnicas, como bélicas. Todas estas relaciones crearon fuertes y claros vínculos de interacción que permitieron la construcción de una cosmovisión “pan-mesoamericana”.²⁵ Tal cosmovisión se caracterizó por una dialéctica dictada por su unidad y su diversidad. La unidad permitió una comprensión generalizada y se constituyó como la parte central y estructuradora, con conocimientos y lecturas particulares sobre el poder político y religioso y su existencia en el plano temporal habitado.²⁶ La diversidad derivó de la vida particular propia de las distintas sociedades, que respondían a sus características cultura-

²⁴ Beatriz Braniff Cornejo, “La frontera septentrional de Mesoamérica”, en Manzanilla y López Luján, coords., *Historia antigua de México*, t. *El México antiguo* [n. 12], pp. 159-184; Pedro Armillas, “Chichimecas y esquimales: la frontera norte de Mesoamérica”, en José Luis Rojas, ed., *La aventura intelectual de Pedro Armillas: visión antropológica de la historia de América*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1987, pp. 35-66.

²⁵ López Austin, “El objeto de estudio” [n. 3], p. 45.

²⁶ Véase el reciente trabajo de Valentina Vapnarsky et al., eds., *Compases y texturas del tiempo entre los mayas: lo dicho, lo escrito y lo vivido*, México, Société des Américanistes/IIIF-UNAM, 2020.

les, medios geográficos, historias locales; es decir que la multiplicidad de expresiones culturales parte de los procesos identitarios propios de las regiones mesoamericanas.²⁷

La cosmogonía mesoamericana fue un acervo intelectual creado, compartido, transmitido y modificado socialmente, compuesto por representaciones y formas de acción, en el cual se desarrollaron ideas y formas de conducta mediante las cuales las sociedades y sus miembros, de manera individual, se enfrentaron a la realidad y a sus situaciones cotidianas. No fue, por lo tanto, un conjunto secuencial, inmutable y uniforme de expresiones sociales transmitidas mediante generaciones.

Más que considerar a Mesoamérica como una superárea geográfica unificada, en la que encontramos la coincidencia de aspectos culturales, podríamos pensarla como un espacio de apropiación territorial por grupos en constante movimiento que de distintas maneras, y con sus particularidades históricas, influyeron y retroalimentaron el desarrollo de la técnica, la ciencia, el arte, las formas de convivencia, las relaciones sociales y políticas; como un proceso que llevó a la conformación de centros de aglomeración humana, de organización económica, de administración del poder y de transmisión del conocimiento, acuñado en largos procesos de observación e interacción con el medio natural.

Es importante señalar que la confluencia, asentamiento y desarrollo de las civilizaciones enmarcadas en el área denominada

²⁷ Una discusión relevante desde el Occidente mesoamericano se realizó el año 2020 en la primera mesa del V Coloquio de Arqueología de Michoacán y sus Áreas Vecinas, en la que diferentes investigadores problematizaron las nociones históricas, geográficas, culturales, y por lo tanto identitarias, del Occidente dentro del modelo de superárea cultural; véase “Aportes de las investigaciones sobre el Occidente para la arqueología mexicana”, en INAH TV (canal de YouTube), en DE: <<https://youtu.be/ZnAsV29ZQHU>>. Consultada el 28-IX-2021.

Mesoamérica fue producto, en buena medida, de la bonanza de recursos naturales del espacio geográfico y la facilidad que proporcionaron las condiciones climatológicas para el desarrollo pleno de la vida, la agricultura y el aprovechamiento de recursos. Dichos factores son los que atrajeron a una variedad de grupos humanos que desarrollaron procesos de apropiación y significación para convertir la geografía en territorio; crearon procesos intersubjetivos de retroalimentación entre grupos sociales que sobresalieron por su desarrollo cultural, su esplendor artístico, su crecimiento económico y formaron sociedades capaces de albergar grupos con identidades culturales diferenciadas.

Para referirnos a la materialización de las interconexiones que llevan a las coincidencias culturales entre los distintos pueblos mesoamericanos, tomemos en cuenta la propuesta de Alfredo López Austin en su texto “Sobre el concepto de cosmovisión”, en el que reflexiona sobre los procesos intersubjetivos, determinados por factores internos y externos de una realidad específica, aunados a la especificidad y naturaleza cognitiva del humano en sus procesos históricos, que inevitablemente va ligada a aspectos de la reproducción y la memoria. Para López Austin, la realidad mesoamericana estuvo constituida por una red colectiva de *actos mentales* que se traducen en procesos de información propiciadores de una relación funcional entre los seres humanos y su medio.

El conocimiento, el pensamiento, la reflexión, el sentimiento y los procesos cognitivos colectivos van articulando la comprensión y optimización de la realidad en el devenir del día a día, lo que de a poco consolida una realidad social. Por otra parte, la orientación de estas concepciones nace de la búsqueda de las formas más apropiadas para explicar sistemáticamente la experiencia y prever las constantes transformaciones históricas. Por lo tanto, debemos

pensar que cada tradición, y en este caso la mesoamericana, tiene como fuente privilegiada de permanente creación el conjunto de vivencias de los miembros de la colectividad en sus interrelaciones y en su actuar en el mundo.²⁸

Así pues, la conformación del conjunto holístico que representa Mesoamérica debe considerarse como un proceso caracterizado por una constante transformación, así como por su fuerte permanencia. La parte medular del conjunto pertenece a la muy larga duración, al “tiempo frenado”, a lo que se encuentra “en el límite de lo móvil”, lo que posee la falsa apariencia de ser inmune al tiempo. Otros componentes del conjunto se transforman en la larga duración. Otros más son más lábiles al golpe de la historia, y así hasta llegar a los verdaderamente efímeros. La parte medular —una parte cuyos límites son borrosos— puede ser considerada como un núcleo duro, mismo que es matriz de los actos mentales.²⁹ De esta forma, las experiencias sociales son producidas en el día a día, en procesos que duran siglos y que convierten la cotidianidad en un sistema ininterrumpido.

Por medio de la comunicación, los *actos mentales* dan pie a procesos colectivos, pues todo contacto intersubjetivo provoca un acto social, por lo que “la intersubjetividad producida en una entidad social da lugar a la unidad del conjunto sistémico, que llega a ser una gigantesca red de relativa coherencia, formada por los actos mentales de la colectividad”.³⁰ Según este modelo, es un error limitar el alcance de los *actos mentales* a la dimensión de comu-

²⁸ Alfredo López Austin, “Sobre el concepto de cosmovisión”, en López Austin y Gámez Espinosa, coords., *Cosmovisión mesoamericana* [n. 4], p. 34.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, p. 39.

nidad, región, etnia o época, ya que las relaciones sociales pueden establecerse en diversos ámbitos grupales.

Para finalizar, enuncio la siguiente reflexión con la intención de motivar el debate epistémico conceptual bajo el paradigma de los estudios sociales en el que nos encontramos: la llamada cultura o civilización de las poblaciones mesoamericanas se construyó a partir de la creación de muchísimos actos mentales a lo largo de milenios que, mediante la intercomunicación individual y colectiva, dieron forma al florecimiento y expansión de prácticas e ideas que se consolidaron en el tiempo y el espacio, es decir, una identidad medular que, a pesar de las rupturas y transformaciones del sistema sociocultural que las caracterizó, mantuvo símbolos que siguen identificando a los grupos originarios como parte de un proceso vigente, activo durante siglos y que centra su identidad en prácticas vivas.

2. LOS ANDES CENTRALES: PRINCIPALES EXPRESIONES DE UNA CIVILIZACIÓN

Silvia Limón Olvera*

INTRODUCCIÓN

Los Andes Centrales fueron la zona donde se desarrolló una de las grandes civilizaciones del mundo. Los pueblos que habitaron en ella durante la época precolombina presentaron una organización sociopolítica de gran complejidad, con instituciones bien afianzadas. Las variadas expresiones materiales e ideológicas que dejaron muestran los amplios conocimientos científicos y tecnológicos que poseían. Estos últimos hicieron posible la construcción de grandes edificios en asentamientos planificados y sofisticadas obras textiles, de cerámica, metalurgia, escultura, relieves y pintura mural. Igualmente, la gran riqueza iconográfica encontrada, que constituye una forma de registro y comunicación, ha aportado

* Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México (limon@unam.mx).

información relevante sobre las sociedades andinas y los elaborados conceptos con que concibieron e interpretaron el mundo, así como con sus prácticas y creencias religiosas.

La definición de dicha área no se basa únicamente en la expansión que alcanzaron los incas con sus conquistas ni se reduce al periodo previo a la llegada de los españoles, es decir el Horizonte Incaico, sino que contempla un proceso histórico cuyos diferentes elementos fueron resultado de más de cinco mil años de conformación e intercambios. Así, diversos pueblos, en una amplia temporalidad, compartieron una serie de rasgos que permiten englobarlos en una sola civilización. Sin embargo, también existen particularidades que distinguieron a las sociedades más destacadas, de las que se hará mención para mostrar sus aportes específicos y evitar una visión uniformizadora de toda la región. De esta manera, para comprender la complejidad de la civilización andina, se expondrán algunas de las expresiones materiales más relevantes en arquitectura, escultura, relieves, pintura mural, metalurgia, textiles y cerámica, así como algunos aspectos de la ideología religiosa. Ésta es expresada en los soportes arriba mencionados, que muestran cómo idearon a sus seres sagrados y dejan entrever sus creencias.

ESPACIO Y TEMPORALIDAD

La región de América conocida como Andes Centrales ha sido delimitada geográficamente con base en la máxima extensión que tuvo el Tahuantinsuyu bajo la soberanía de Huayna Cápac (1493-1527). En esa época el incario abarcó todo Perú, Bolivia, gran parte de Ecuador, una porción de Colombia, parte de Chile hasta el río Maule y el noroeste de Argentina. Para un mejor entendimiento

de las antiguas sociedades andinas, hay que considerar los grandes contrastes entre la costa sumamente árida y la cordillera de los Andes, que alcanza alturas de más de 4 000 metros sobre el nivel del mar, con valles intermontanos fértiles y un régimen anual de lluvias, mientras que al otro lado de las montañas se encuentra la ceja de la selva amazónica, con cuyos grupos los habitantes andinos tuvieron contacto.

La variedad de pisos ecológicos es particularmente importante, pues las poblaciones que habitaron en cada uno de ellos idearon técnicas para aprovechar al máximo las condiciones que les ofrecía cada nicho. En relación con esto, hay que mencionar el establecimiento en distintas altitudes de grupos pertenecientes a una misma etnia, como los lupaqas, los tiwanaku, los waris y los incas, lo cual les permitió el cultivo y acceso a productos heterogéneos.¹ Además, las interrelaciones entre las sociedades de las diferentes zonas propiciaron tanto el intercambio de productos como la propagación de ideas y conceptos.

A continuación se expone un escueto cuadro cronológico del desarrollo histórico de la región para que el lector ubique fácilmente la temporalidad de los grupos a los que se hará referencia en el texto. Con respecto a la periodización, cabe apuntar que, por un lado, el término *Horizonte* se ha aplicado para las épocas en que predominó alguna cultura (Chavín, Wari-Tiwanaku e Inca), cuyos rasgos artísticos, ideas y conceptos religiosos se observan en gran parte de la región. Por otra parte, el término *Periodo* se refiere a aquellos momentos en que se dio una atomización de las expresiones culturales, y los pueblos presentaron desarrollos re-

¹ John V. Murra, *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, IEP, 1975 (Col. *Historia andina*, núm. 39).

gionales y manifestaciones particulares, sin que ello implicara la supresión de contactos interregionales.

Cuadro cronológico de los Andes Centrales

Periodo Formativo	5000-1000 a.C
Periodo Prececerámico	5000-2000 a.C.
Periodo Cerámico	2000-1000 a.C.
Horizonte Temprano o Chavín	1000 a.C.-200 d.C.
Periodo Intermedio Temprano o del Esplendor Artesanal	200-700
Horizonte Medio o Wari-Tihuanaco	700-1100
Periodo Intermedio Tardío o de los Estados Regionales	1100-1438
Horizonte Tardío o Inca	1438-1534

ECONOMÍA, SOCIEDAD Y POLÍTICA

Luego de transformarse de cazadores recolectores en hábiles agricultores, los habitantes de los Andes Centrales se organizaron en sociedades sedentarias. El aumento de la producción agrícola de la costa fue lograda debido a las obras hidráulicas que realizaron, como canales de riego para los campos de cultivo y estanques para la obtención de agua. En la sierra destacan las grandes terrazas de cultivo que permitieron aprovechar las laderas de las montañas para la siembra en un terreno sumamente abrupto.

Entre los productos que cultivaron están la papa, el maíz y la quinua, de alto valor alimenticio. La hoja de coca constituyó una importante ofrenda a los dioses y en la actualidad los pobladores de la cordillera acostumbran mascarla por su efecto estimulante. De suma importancia fueron las llamas y las alpacas. Aún hoy en

día, las primeras son utilizadas como animales de carga y de las segundas se aprovecha su carne para el consumo humano mientras que, en la antigüedad, aparte de lo anterior, elaboraban hondas con sus tendones. De las llamas, y en especial de las alpacas y vicuñas que tienen un pelo más sedoso, se obtiene lana para la elaboración de textiles. También criaron cuyes, que eran ofrecidos en sacrificio y actualmente son aprovechados como alimento y utilizados en ceremonias curativas para diagnosticar enfermedades.

Debido a los excedentes económicos, las sociedades experimentaron una jerarquización creciente que dio lugar a estratos bien definidos que incluían al gobernante, sacerdotes, individuos que formaban parte de la élite dominante, cuadros burocráticos de diversos niveles, artesanos, individuos dedicados al intercambio de productos, campesinos, criados y cautivos. Asimismo, contaron con cuadros militares constituidos por la población campesina que debía prestar ese servicio, guerreros capacitados y dirigentes. Algunos grupos se caracterizaron por sus actividades altamente especializadas, como los encargados de levantar las construcciones o los artífices que elaboraron las esculturas, los relieves, las pinturas murales, la cerámica, los textiles y obras de metalurgia, lo cual implicaba conocimientos técnicos y religiosos o bien la supervisión de los ministros religiosos.

Todos estos estratos estuvieron encabezados por un sector dominante que monopolizaba el poder, organizaba a la sociedad y controlaba las actividades económicas, políticas y religiosas, con lo cual aseguraba la reproducción del sistema social y de los principios que lo regían. Igualmente dicho sector coordinaba la producción y la distribución de los bienes. El lugar privilegiado de la élite dirigente se atribuía a que sus miembros fungían como intermediarios entre las fuerzas sagradas que ejercían su potestad en el

mundo, y la población bajo su mando para que ésta obtuviera los beneficios otorgados por las divinidades. Los primeros ostentaban su alta jerarquía en el acceso y uso reservado de productos suntuarios y de prestigio. Con una fuerte base de producción y el control de distintos productos, muchas de las sociedades andinas contaron con un poderoso aparato gubernamental. Algunas de ellas conformaron organizaciones sociopolíticas complejas y llegaron a constituirse en Estados, como los de la costa norte o el wari y el incaico en la sierra, que abarcaron territorios significativos y contaron con instituciones bien cimentadas.

Es pertinente señalar que el dominio incaico impuso su religión, lineamientos políticos e instituciones en las zonas conquistadas. En esto tuvo un papel importante el sistema de *mitimaq*, que consistía en trasplantar a las regiones anexadas grupos fieles al inca que conservaban sus lazos y derechos en sus pueblos de origen. Un grupo que destacó en la sociedad incaica por sus particularidades fue el yanakuna, conformado por individuos desvinculados de sus comunidades de origen, por lo que perdían sus relaciones de parentesco y reciprocidad con su pueblo. No eran esclavos, sino criados al servicio del Inca, del Sol, de la Coya, de las panacas y de las huacas importantes. También, los curacas de las provincias importantes podían tener yanakuna a su servicio, aunque en menor cantidad. Cabe señalar que el Inca podía nombrar a alguno de sus yanakuna más leales y de confianza como curaca de alguna región, el cual le era de gran utilidad pues, al seguir sus órdenes incondicionalmente, le permitía ejercer un control más directo y deslindarse de las relaciones de reciprocidad con ese pueblo. Ya en la época colonial, esta forma de trabajo fue adoptada por los españoles, sobre todo para los pueblos que se resistieron a la conquista. Los individuos que conformaban este sector social fueron desti-

nados a las labores agrícolas, de pastoreo y mineras y algunos de ellos sirvieron a los españoles como soldados durante la conquista.

Una de las instituciones incaicas que destacó fue el *ayllu*, unidad social compuesta por familias emparentadas, descendientes de un mismo antepasado, que era venerado como su dios tutelar o huaca. Sus integrantes estaban asociados a un territorio, con tierras dedicadas al cultivo y al pastoreo, cuya posesión era comunal y cada familia tenía acceso a una parcela (*tupu*) para cubrir sus necesidades. Sus miembros, organizados por un jefe, participaban colectivamente en el trabajo de las tierras del Estado y de los dioses, así como en las obras públicas como construcción y reparación de caminos, puentes y edificaciones (*mita*). Para ello, el Estado les proveía de la materia prima necesaria, por lo que el tributo en trabajo fue de gran importancia en la economía. Con relación a esto, algunos documentos refieren que las personas reunidas para realizar las labores comunales pronunciaban cantos (*takis*), lo cual daba un ambiente festivo a la jornada y aligeraba la carga de la prestación de dicho servicio.

LINEAMIENTOS GENERALES DE LA RELIGIÓN ANDINA

La cosmovisión andina, entendida como la forma específica en que cada grupo apprehendió e interpretó el mundo y sus componentes, fue construida a partir de las experiencias empíricas y de la observación de los fenómenos naturales, y se caracterizó por creencias religiosas sobre la naturaleza, la sociedad y el cosmos en general, este último definido y controlado por entidades con poderes superiores a los humanos, catalogadas como sagradas.

Desde épocas tempranas se concibió que el cosmos estaba dividido en dos grandes sectores, el alto o celeste y el bajo que

correspondía al interior de la tierra; ambos confluían en el sector intermedio, es decir, en la superficie terrestre, morada del ser humano, donde se honraba a las divinidades. Diferentes animales fueron asociados a dichos sectores y los simbolizaron. En el plano horizontal, la tierra fue dividida imaginariamente en cuatro partes que confluían en el centro, según se observa tempranamente en el relieve de una calabaza de Huaca Prieta (2500-1800 a.C.). Esta idea puede verse también entre los incas, quienes organizaron el territorio conquistado que conformó el Tahuantinsuyu en cuatro partes, dos de las cuales, el Antisuyu y el Chinchaysuyu, correspondían al sector alto o *hanan* y las otras dos, Collasuyu y Contisuyu, al sector bajo o *urin*. Estos dos esquemas estuvieron presentes en la ciudad de Cusco, capital del poder incaico y ubicada en el centro de esta configuración o eje cósmico y desde la cual partían los *ceques*, líneas imaginarias donde se ubicaban los principales santuarios del territorio.

En relación con la conceptualización del cosmos, en varios sectores destaca la *chacana*, cruz escalonada que aparece en distintas culturas andinas. Esta imagen constituye un cosmograma en el cual, si trazamos líneas imaginarias, la cruz de San Andrés o “X” correspondería al plano terrestre, mientras que la cruz formada por la línea horizontal y la vertical “+” se referiría al espacio superior o celeste y al inframundo o interior de la tierra. A este ámbito iban los difuntos, pero igualmente conformaba el lugar de depósito de las semillas y, por lo tanto, de las posibilidades de reproducción de las plantas; por ello, era donde habitaba Pachamama, diosa madre proveedora de los alimentos. En tanto que en el sector alto se encontraban los astros y la deidad de las tormentas.

Los seres sagrados y sus fuerzas influían en la naturaleza, en la sociedad, en las actividades del ser humano y en su vida diaria, por

ello eran constantemente venerados. Además, el grupo dominante reforzaba y justificaba su posición privilegiada al monopolizar el acceso y contacto con lo sagrado. No existió una sola religión en todo el territorio ni en todas las épocas, pues cada grupo tuvo sus deidades, creencias y ritos específicos. Sin embargo, hay que subrayar la existencia de ciertos elementos compartidos, como el culto a la tierra como diosa madre y a las divinidades relacionadas con las tormentas, la fertilidad y la obtención de alimentos, además de otros que se expondrán a continuación.

Las montañas, llamadas *apus* o *wamanis*, ocuparon un lugar relevante en la religión, pues eran tanto personificación de Pachamama como residencia de los ancestros y de las deidades protectoras de las comunidades. Cada pueblo tenía su monte particular al que reverenciaba y al que iba la entidad anímica del difunto al morir. Había una jerarquización entre las montañas y las más importantes eran los apus regionales, a los que les ofrecían infantes durante el dominio incaico. El cerro más importante para los incas fue el Guanacauri, cerca de Cusco, donde se realizaban ceremonias relacionadas con la nobleza. Asimismo, las cuevas y los lagos cobraron particular importancia, pues muchos de ellos fueron considerados como *pakarinas* o sitios de origen de donde habían emergido los progenitores de los pueblos, varios de los cuales, según diferentes documentos, quedaron petrificados.

En relación con la creencia en una vida después de la muerte, se han encontrado depósitos funerarios de diferentes épocas y regiones. Sobresalen las tumbas de tiro de Paracas Cavernas y los cementerios al aire libre de Paracas Necrópolis en la costa sur. Cabe señalar que en los entierros de los gobernantes y de personajes de alto rango fueron colocadas numerosas y ricas ofrendas que incluían seres humanos como acompañantes. Así, el culto a

los ancestros tuvo un lugar relevante pues, además, las momias o *malkis*, consideradas como progenitores de pueblos y concebidas como vivientes, eran veneradas y consultadas.

Practicaron el sacrificio humano fundamentalmente por degollación y decapitación. Los sacerdotes moche bebían la sangre del cuello de los cautivos y, en ocasiones, los dejaban heridos a merced de las aves de rapiña. Entre los nasquenses, las cabezas de los sacrificados eran ofrendadas para propiciar la fertilidad. Los incas sacrificaban individuos entre 7 y 15 años de edad, provenientes de varias regiones, quienes, luego de realizar una ceremonia con el Inca, eran conducidos en peregrinación a las cumbres de las montañas, donde eran depositados. Este sacrificio tuvo además un sentido político, pues quien ofrecía algún hijo mostraba su lealtad al Inca, obtenía el reconocimiento del Estado y el cargo de curaca o afianzaba su poder.

Los documentos mencionan que en las ceremonias los incas sacrificaban a los dioses una gran cantidad de cuyes y camélidos. Estos últimos, que sustituían al ser humano, también eran ofrecidos en los ritos mortuorios, pues sus restos, a veces decapitados, se han descubierto en tumbas de personajes importantes. La concha bivalva *Spondylus princeps*, obtenida en las costas del norte de Perú y Ecuador, fue una importante ofrenda a los dioses, especialmente a los asociados con la lluvia. Restos de este material, ya sea en trozos o en esculturillas, se han encontrado por todo el territorio a lo largo de la época prehispánica, al igual que su representación iconográfica en diversas culturas, lo cual denota su importancia y uso constante en las prácticas rituales. Al respecto, el documento de Huarochirí menciona que esta ofrenda era alimento de los dioses.

Algunos animales fueron considerados receptáculo de fuerzas sagradas y estuvieron relacionados con el mundo del mito, como

el cangrejo, el lobo marino y la orca en las costas. Asimismo, dicha connotación y una fuerte carga simbólica se atribuyó a los felinos, las serpientes, las arañas, el cóndor, el búho y el halcón. De particular importancia fueron los seres híbridos que combinan atributos de distintas especies y que aparecen en la iconografía. Dichas imágenes indican la creencia en seres fantásticos que conjuntaban sus cualidades y ejercían su influencia en el mundo.

Los oráculos ocuparon un lugar importante en la religión. Fueron considerados como tales algunas cuevas, montañas, templos, ídolos, momias de antepasados y ciertos animales, cuyas señales requerían de la interpretación del especialista religioso. Así, por ejemplo, los incas extraían el corazón y los pulmones de las llamas para leer sus presagios. Existían oráculos por todo el Tahuantinsuyu que eran santuarios de peregrinación. A ellos acudían individuos de todas las jerarquías, incluso el Sapa Inca, para consultarlos y dirigirles múltiples ofrendas. Había sacerdotes dedicados a su culto y cuidado, que además tenían asignados campos de cultivo y hatos de ganado para su sostenimiento. Los documentos mencionan como los oráculos más importantes a las montañas de Copuna, Vilcanota, Aconcagua y los templos de Pachacamac, Rímac y Catequil en Huamachuco. Todos ellos fueron reconocidos por el Estado incaico e incorporados a la religión oficial.² No obstante, el oráculo propio del linaje gobernante fue el monte Guanacauri.

En el Horizonte Inca la religión de los dominadores fue impuesta en las zonas conquistadas. Así, en muchos documentos coloniales se aprecia una generalización de las creencias y ritos que muestran un trasfondo político hegemónico. Las fuentes mencionan como divinidades principales a Wiracocha, ordenador del

² Silvia Limón Olvera, "Oráculos y adivinación en los Andes: su significado político religioso", *Mitológicas* (Buenos Aires), vol. xx (2005), pp. 9-24.

mundo, Inti, dios solar progenitor del linaje gobernante, e Illapa, deidad del trueno y las tormentas. En menor proporción se refieren a Quilla, la luna, a Pachamama y a Pachacamac. Por lo tanto, se nota una jerarquización de las deidades que estuvo en relación con el poder político. Sin embargo, también hay testimonios que consignan elementos particulares de algunos grupos, los cuales presentan ciertas diferencias con la ideología dominante. Hay que decir que los escritos se refieren con el nombre de *huaca* a todo aquello considerado como sagrado: divinidades, montañas, lagos, templos y el Sapa Inca. En este rubro se encontraban, igualmente, las piedras de forma especial, entre las que destacan las que eran consideradas dioses y ancestros petrificados o fundadores de los linajes o ayllus. Todo ello aparece en las diferentes expresiones artísticas que se tratarán a continuación.

ARQUITECTURA MONUMENTAL

La arquitectura monumental, cuyos inicios datan del Periodo Pre-cerámico, se caracterizó porque la mayoría de los edificios contienen varios recintos, que debieron servir tanto para habitaciones de la élite como para realizar funciones político administrativas y religiosas. Para levantar las construcciones, los pobladores andinos aprovecharon los materiales disponibles en cada región. Así, las de la costa estuvieron hechas predominantemente con ladrillos de adobe recubiertos con una gruesa capa del mismo material y algunas de ellas conservan aún bajorrelieves y restos de pintura. A su vez, las edificaciones de la cordillera fueron hechas con piedra y, en algunos casos, se utilizaron grandes bloques como en Chavín de Huántar, en Wari, en Tiwanaku o en aquellas de tradición incaica en la sierra.

ARQUITECTURA DE TIERRA

A lo largo de la costa se han conservado construcciones de adobe con características específicas dependiendo del grupo que las erigió. Durante el Periodo Intermedio Temprano, en la costa sur, el centro ceremonial de Cahuachi fue la capital política, económica y religiosa de la cultura Nasca. Su organización social estuvo encabezada por una poderosa élite sacerdotal que logró cohesionar a los habitantes de la región, desde el Valle de Ica hasta Acarí, mediante la práctica ritual, ya que fue un importante centro de peregrinación.

La compleja arquitectura monumental del lugar presenta modificaciones y etapas constructivas a lo largo de varios siglos. Alcanzó su mayor esplendor entre los siglos I y IV, con una extensión aproximada de 24 km². Albergó alrededor de cuarenta montículos piramidales y se han detectado almacenes de diferentes productos que indican el control económico ejercido por el grupo dirigente.⁵ Entre los años 350 y 400 sus habitantes experimentaron una severa crisis provocada por varios aluviones y un gran terremoto, con lo cual comenzó su decadencia. Entre los años 400 y 450 los templos fueron recubiertos con tierra y arcilla por la propia población. Sin embargo, el lugar conservó su estatus sagrado, pues quedó transformado en necrópolis hasta el Periodo Intermedio Tardío.⁴ En la misma región se encuentran los geoglifos, trazos hechos en el desierto mediante surcos a escala monumental. Para su elaboración quitaron la costra oscura rojiza formada por la oxidación para dejar visible la arena más amarilla. Entre los motivos

⁵ Giuseppe Orefici *et al.*, *Nasca: el desierto de los dioses de Cahuachi*, Antonio Yonz Martínez, trad. del inglés, Lima, Apus Graph, 2009, p. 49.

⁴ *Ibid.*

representados se observan líneas rectas, espirales y animales como aves (colibrí, flamenco y cóndor), araña, mono y orca. Cada figura está conformada por una línea continua y, posiblemente, la gente hacía procesiones en ellas. De haber sido así estas figuras eran parte importante de la ritualidad, pues funcionaban como templos abiertos; aunque también se ha propuesto que constituían un calendario a gran escala que mostraba la organización del cosmos concebido por el pueblo nasquense.

En el Periodo Intermedio Temprano, la costa norte albergó diversos centros de poder que corresponden a la cultura mochica, como el Valle de Moche, Sipán y Huaca Cao Viejo, entre otros. Las edificaciones de estos sitios, que constituyen complejos administrativos y religiosos, fueron construidas con ladrillos de barro. Las estructuras están compuestas por plataformas rectangulares superpuestas que conforman pirámides truncadas a las que se accede por medio de rampas para llegar a las plazas ceremoniales y habitaciones conectadas por pasillos. Además, resguardan tumbas de personajes importantes, muchas de ellas saqueadas; otras han logrado ser rescatadas, como las del Señor de Sipán y la Señora de Cao.

En la gruesa capa de barro que los recubre, los muros de algunos edificios conservan imágenes en relieve pintadas de rojo, negro, blanco, amarillo, anaranjado y marrón. Por ejemplo, la Huaca de la Luna exhibe el rostro del dios de las cejas prominentes o Ai-Apaec, que se caracteriza por la ferocidad de su rostro debido a sus grandes colmillos. Este personaje también es calificado como el degollador, pues aparece sosteniendo un cuchillo en una mano y una cabeza humana en la otra, lo cual muestra la práctica ritual de la decapitación. Asimismo, se aprecian otros seres sagrados como animales marinos —que denotan la importancia del mar como espacio sagrado—, la araña decapitadora, escenas mitológicas, cere-

monias, guerreros y cautivos que dan cuenta de las costumbres y creencias mochicas.

En el Periodo Intermedio Tardío de la cultura Lambayeque o Sicán destaca Túcume, cuyos muros muestran relieves en barro con embarcaciones y escenas de recolección de *Spondylus*. Otro de los sitios emblemáticos de este periodo fue la ciudad de Chanchán, que abarcó una extensión aproximada de 20 km² y fue la capital del reino Chimor. Su inicio remite al mito de Tacaynamo, el cual es muy semejante al de Lambayeque, que atribuye su origen a Naymlap. Es significativo que ambos fundadores de las dinastías gobernantes hayan llegado por mar en balsas para imponer su dominio, pues ello les otorga un carácter mítico. Los sucesores de Tacaynamo ampliaron sus conquistas de Tumbes a Huaura y conformaron un Estado regional poderoso, hasta que hacia 1470 fue anexado al Tahuantinsuyu.

El sector central de la ciudad abarca diez unidades amuralladas. Cada una de ellas fue levantada por el gobernante en turno, durante cuya vida era su residencia y centro administrativo religioso, mientras que a su muerte se transformaba en su sepultura. Estos conjuntos, de planta rectangular con una sola entrada, están cercados por grandes muros. Su interior alberga plazas y recintos ceremoniales, habitaciones para vivienda y actividades administrativas, salas de audiencias, almacenes de productos, rampas, corredores, calles, la plataforma funeraria del gobernante y depósitos de agua (*huachaques*). Los muros presentan diseños de barro en relieve como rombos y otros motivos geométricos, olas, peces, aves marinas y seres mitológicos. Junto al sector central se han ubicado complejos más pequeños, en los alrededores los talleres de artesanos y viviendas sencillas, mientras que en la periferia vivían los agricultores.

Pachacamac, en la costa central, fue un santuario que estuvo activo desde el Periodo Intermedio Temprano hasta la llegada de los españoles en 1533. En aquel periodo prevaleció la cultura Lima. Durante el Horizonte Medio, que tuvo una presencia wari, el sitio se consolidó como un centro religioso regional. En el Periodo Intermedio Tardío predominó la cultura Ychsma y en el Horizonte Tardío, con su anexión al Tahuantinsuyu, el lugar se constituyó en cabecera administrativa regional con una gran importancia religiosa. Según los documentos, allí se rindió culto al dios Pachacamac. El santuario gozó de gran fama por su fidedigno oráculo, al que acudía gente de diferentes regiones y jerarquías, que incluía al Sapa Inca. El sitio fue construido con adobes de barro recubiertos con un enlucido del mismo material, que en algunas partes conserva la pintura. Como en todos los centros administrativos regionales del Tahuantinsuyu, los incas edificaron un templo dedicado al Sol y una Acllahuasi, casa de mujeres escogidas dedicadas al culto, ambos de estilo incaico.

ARQUITECTURA PÉTREA

Es pertinente especificar que en la zona costera igualmente se levantaron algunos edificios hechos de piedra, como Cerro Sechín (2000-1500 a.C., Periodo Cerámico) en el norte, que se distingue por un muro que rodea el templo en el que se observan relieves de personajes con mazos, cuerpos humanos desmembrados y cabezas cortadas; mientras que en la costa central se encuentra El Paraíso (2300-1800 a.C., Periodo Precerámico). En esta última región sobresale Caral (3000-1800 a.C., Periodo Precerámico), por ser el más antiguo yacimiento con arquitectura monumental y una cuidadosa planificación, la cual abarca diecinueve asentamientos

con complejos constructivos. El lugar cuenta con grandes edificios piramidales para funciones político-administrativas y religiosas, grupos residenciales, grandes plazas para el culto y patios circulares hundidos. La acumulación de riqueza, que permitió levantar y mantener estas construcciones por aproximadamente mil años, se sustentaba en una economía basada en la agricultura, en la pesca y en el intercambio de productos. Esto dio lugar a una sociedad jerárquica en la que estuvo presente la especialización de actividades y una fuerte organización gubernamental con un sistema religioso que reforzaba el *statu quo* del grupo dirigente. Es conveniente resaltar que no se han encontrado evidencias de guerra durante el tiempo en que permaneció habitada, lo cual constituye un caso excepcional.⁵

Entre los múltiples asentamientos en la sierra tuvo especial importancia Chavín de Huántar, en el Horizonte Temprano, cuya iconografía se diseminó por buena parte de la región andina, como el felino volador —ser sagrado que proveía la lluvia—, los jaguares y los personajes con apéndices que se aprecian en los textiles de Paracas en la costa sur. Al parecer, aquel sitio fue un centro religioso y de peregrinación al que acudían pobladores de diversas partes. En él tiene particular relevancia el lenguaje plástico expresado en edificios como el Templo Viejo y el Castillo. El primero de ellos cuenta con pasajes, escalinatas y cámaras internas donde los elegidos realizaban ceremonias para contactarse con la divinidad. El Castillo contiene el Portal de las Falcónidas o Portal Negro y Blanco, llamado así porque las piedras que lo componen en el lado sur son de granito blanco, mientras que las del lado norte son de

⁵ Ruth Shady Solís, dir. gral., *La ciudad sagrada de Caral-Supe: símbolo cultural del Perú*, Lima, Instituto Nacional de Cultura/Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe, 2006.

piedra caliza negra, lo cual denota el principio binario que rigió tanto su cosmovisión como la ideología religiosa de los pueblos andinos.

La iconografía se distingue por su complejidad: combina felinos, aves de rapiña y serpientes contenidos en un cuerpo humano; se trata de figuras híbridas que representan deidades y conceptos religiosos. Entre las imágenes que fueron objeto de culto está la de un personaje antropomorfo con garras, grandes colmillos, cejas y cabello formados por serpientes, y que también puede llevar apéndices serpentinos en su cintura. Este ser mítico aparece en el gran monolito conocido como El Lanzón, que fue encontrado en la intersección de dos pasillos subterráneos del Templo Viejo, y también está esgrafiado en otras lápidas. Las cabezas calvas que fueron empotradas en los muros de El Castillo exhiben rostros que combinan rasgos humanos y felinos, con serpientes en el rostro o como cabellos, que se refieren a la experiencia extática mediante la cual los especialistas religiosos entraban en contacto con el dios y se asimilaban a él.

En el Portal de las Falcónidas pueden apreciarse otro tipo de seres sagrados, que combinan un cuerpo humano con un rostro de felino y sus fauces estilizadas, pico y garras de ave de rapiña y serpientes en sus alas. Es decir que, en estos motivos se observa la dualidad alto/bajo, cielo/tierra simbolizada por los halcones, los felinos y las serpientes, cuya conjunción de poderes genera la fertilidad. Igualmente, hay que mencionar que en las lápidas integradas a la arquitectura hay felinos y aves rapaces representados de una manera más naturalista.

En un esgrafiado muy fino, la Estela Raimondi muestra un personaje con cuerpo humano de pie y de frente, con garras de ave que sostienen báculos y rostro félico con colmillos. Sobre la cabeza

lleva una estructura con fauces estilizadas de la que emergen varios apéndices, algunos de los cuales son serpientes. Cabe señalar que las imágenes de un personaje en esta postura con dos bastones han sido asociadas con el poder. Entre los monolitos se encuentra también el Obelisco Tello, cuyos relieves tienen como motivo principal dos caimanes.

Tiwanaku (Bolivia), que corresponde al Horizonte Medio, se caracteriza por su monumentalidad y el predominio de plantas rectangulares en edificios y plazas. Las construcciones están hechas con grandes bloques pétreos muy bien cortados y ensamblados sin necesidad de aglutinantes; además, muestra grapas de cobre para unir las piedras, lo cual constituye una innovación técnica. La planeación de la ciudad tiene su base en dos ejes, norte-sur y este-oeste. Entre los edificios está el Kalasasaya, al que se accede por una escalera monolítica de siete peldaños y una puerta de entrada con doble jamba y dintel. Los muros tienen sillares separados por pilares monolíticos equidistantes, plantados verticalmente, y gárgolas para el desagüe. Frente a este edificio se encuentra el Templete Semisubterráneo con una escalera descendente y muros perimetrales en los que hay empostradas ciento setenta y cinco cabezas. La pirámide del Akapana, formada por plataformas superpuestas, presenta una planta de media cruz andina o chacana y, en la parte superior, un patio hundido con la forma completa de esta última.

Una de las obras distintivas es la monolítica Puerta del Sol por sus relieves en la parte superior de la portada. En el centro, flanqueada por cuarenta y cuarenta y ocho cóndores antropomorfos con báculos, se encuentra una figura humana que aparece de frente y de pie sobre una estructura piramidal que simboliza la tierra y su interior. Esta divinidad es conocida como el Dios de los Bastones porque lleva uno en cada mano, los cuales en este caso

terminan en cabezas de cóndores y uno de ellos presenta doble cola. Lleva también cabecitas trofeo colgando de sus codos y en su faldellín. Su rostro trapezoidal está rodeado de apéndices que terminan en doble círculo y cabezas de pumas, las cuales también se encuentran en los extremos de su cinturón. Esta imagen ha sido llamada Dios del Rostro Llorón porque sus ojos redondos llevan alas de ave y de cada uno caen lagrimones que terminan en cabezas de puma que aluden a la lluvia. El personaje parece conjuntar las fuerzas fecundadoras de la naturaleza, el sol y la lluvia, así como la dualidad simbolizada por animales terrestres y aéreos. Algunos lo han identificado con la deidad Wiracocha que mencionan las fuentes del siglo XVI, aunque no existen suficientes pruebas para ello. En el extremo inferior del friso hay una banda horizontal con líneas rectas formando recuadros en una relación matemática, simétrica y equidistante, con apéndices que llevan cabezas de cóndor. Dentro de los recuadros aparece, sobre plataformas piramidales, la cabeza de la divinidad, en algunas ocasiones con aves y en otras con peces y, en cada extremo, la imagen de un sacerdote.

En la escultura destacan los grandes monolitos (Ponce, Bennet y El Monje) que exhiben, en bajorrelieve, personajes esquemáticos de pie que se ajustan al bloque en forma de pilar con esquinas redondeadas. Los brazos, apenas sugeridos y pegados al cuerpo, terminan en manos que sostienen un *keró*⁶ y sobre su pecho una tableta para ingerir alucinógenos. La boca es rectangular con labios aplanados, mientras que los ojos aparecen como placas rectangulares redondeadas de las que caen lagrimones fertilizadores.

⁶ Vaso de uso ritual de paredes cóncavas y base más pequeña que la boca. Se encuentra en diversas culturas andinas y era elaborado en cerámica, metal y madera.

Todo ello da a tales personajes una expresión hierática del momento en que el sacerdote entra en contacto con la deidad.

La arquitectura incaica (Horizonte Tardío) se caracteriza por el corte meticuloso de las piedras, la técnica de pulido mediante la abrasión con arena y el perfecto ensamblaje entre una y otra que no requiere argamasa. Cada bloque era conformado cuidadosamente para que encajara con los colindantes. Las construcciones cuentan con diferentes tipos de paramentos. En algunos las piedras tienen forma almohadillada, mientras que en otros las superficies son completamente planas. Pueden ostentar protuberancias a manera de espigas pequeñas u oquedades que pudieron servir para sostener láminas de oro al interior de las habitaciones. En el Coricancha, el lugar más sagrado de Cusco, se encontraban los templos dedicados al Sol o Inti, a Wiracocha y a Illapa, dios de las tormentas, así como el recinto que resguardaba las momias de los gobernantes y la Acllahuasi o casa de las mujeres elegidas para dedicarse al culto religioso. Para los muros de gran altura utilizaron grandes piedras poligonales de formas variadas como en Sacsayhuamán. En Machu Picchu se observan escaleras monolíticas y construcciones con pequeñas piedras irregulares unidas con argamasa, que posiblemente sirvieron como vivienda. Elemento distintivo de la arquitectura incaica son las puertas, ventanas y hornacinas en forma trapezoidal con doble jamba. A partir de la expansión incaica se observa su estilo arquitectónico en diversas zonas. En algunos sitios de la costa se incorporó la piedra en la base de los muros, mientras que la parte alta estuvo conformada con ladrillos de adobe como la Acllahuasi de Pachacamac. Otro sitio relevante es Tambo Colorado, donde las edificaciones de estilo incaico fueron construidas con paredes de adobe.

CERÁMICA

Aunque existen diversas tradiciones cerámicas en la región, únicamente se abordarán las más representativas. La alfarería andina fue muy variada y buena parte de las piezas de gran calidad era ofrendada como ajuar funerario en las tumbas de personajes importantes. Entre las formas más comunes están las esféricas con asa estribo o trapezoidal y una vertedera y las que llevan asa puente con dos vertederas; hay cuencos, vasos, platos, ollas, botellones, vasijas escultóricas y keros. Debido al dominio de la técnica y a la riqueza de los motivos puede verse que existieron especialistas dedicados de tiempo completo a esta labor, además de que utilizaron moldes que permitieron su producción en masa.

En la cerámica mochica (Periodo Intermedio Temprano, costa norte) los colores se reducen al café rojizo y en pocas ocasiones al negro sobre un fondo crema; sin embargo, las formas adquieren gran variedad, pues muchas piezas son esculturas en bulto redondo y en ocasiones combinan el modelado, el relieve y la pintura. Entre las vasijas escultóricas están los retratos de personajes masculinos con diferentes tocados según sus funciones. A pesar de que los rostros se apegan a un canon de representación, tienen rasgos y expresiones particulares. Sobre la cabeza del personaje se coloca la vertedera con el asa trapezoidal y algunas tienen un cuello ancho en el mismo lugar. Hay vasijas escultóricas con un solo personaje de pie o sedente que muestra al dios Ai-Apaec y a individuos de diferentes jerarquías, desde el gobernante hasta cautivos. Sobresalen las escenas modeladas cuya temática puede ser erótica, guerrera o ritual. También elaboraron vasijas con forma de frutos y animales; algunas veces estos últimos eran representados con cuerpo humano, lo que denota su sacralización. Las vasijas pintadas de

cuerpo esférico o globular coronadas con un asa estribo y vertedera proporcionan información relevante, pues exhiben escenas narrativas sobre la guerra, la cacería ritual, ceremonias y sucesos mitológicos enmarcados en paisajes, en las que se ve la idea de perspectiva y movimiento. Cabe mencionar a las vasijas de cuerpo globular, cúbico o cilíndrico que en la parte superior llevan uno o varios personajes modelados. La cerámica mochica constituye una rica fuente de información, ya que muestra las concepciones que este pueblo tuvo sobre sus divinidades, creencias y prácticas religiosas, costumbres y actitudes hacia la vida.

En contraste con esta producción está la alfarería nasca de la costa sur, que corresponde aproximadamente al mismo periodo que la anterior, caracterizada por la utilización de varios colores vivos con un bruñido que le proporciona gran brillantez. Hay vasijas escultóricas de seres humanos en diversas actitudes que combinan el modelado con la pintura. En cuencos, vasos, cajetes, vasijas globulares y lentiformes con dos vertederas y asa puente, pueden verse figuras pintadas de hombres con armas, plantas y báculos, así como aves, cuadrúpedos y peces de forma naturalista o modificada, entre los que está la orca con un brazo humano que sostiene una cabeza humana. Es frecuente la imagen de la divinidad félica de cuya boca emergen plantas, serpientes o apéndices que terminan en el rostro del dios y que aluden a la fecundidad. Este ser mitológico también aparece con cuerpo humano, narigüera con bigotes y cola de felino que en ocasiones termina en una cabeza humana. Comúnmente sostiene una de éstas en una mano, mientras que en la otra lleva un cuchillo de sacrificio. Las cabezas humanas, que asimismo son representadas en vasijas escultóricas, constituyeron una importante ofrenda producto de los ritos dedicados a la petición de alimentos.

La tradición wari presenta distintas formas como vasos tipo kero, algunos con un rostro en relieve. Botellas de base plana y cuerpo ovoide con cuadros pintados de color café, crema y negro, cada uno con dos círculos, mientras que en la parte superior se modeló una cara humana. Cántaros con cuello cilíndrico o cuello efígie, botellas de dos cuerpos y figuras modeladas de llamas y felinos. Entre los colores utilizados están el rojo, negro, ocre, café, verde, gris y blanco. En grandes vasijas dibujaron a la deidad plasmada en la Puerta del Sol en Tiwanaku, de cara ligeramente trapezoidal con colmillos y lagrimones terminados en cabecitas humanas, símbolo de la lluvia que fertiliza la tierra. Alrededor del rostro lleva apéndices radiales que terminan en cabezas humanas, de aves, felinos y plantas que denotan fertilidad. Sus brazos, extendidos a los lados y doblados, terminan en manos que sostienen sendos bastones. Porta un cinturón que lleva a cada lado la cabeza de un ave y del que cuelgan cabecitas trofeo. En las paredes de los cuencos hay cóndores, pumas y el rostro esquemático de dicha deidad con lagrimones debajo de sus ojos que terminan en una cabeza humana o de felino.

De la alfarería incaica se conservan, por ejemplo, cántaros, recipientes con asas laterales, platos con asa, ollas trípodes, platos con mango y ollas con pedestal. En la cerámica ceremonial, bruñida cuidadosamente, sobresalen los keros, que también elaboraron en madera y metal, en los que el Inca libaba con el sol en los ritos. Lo más representativo son los aríbalos: cántaros de cuerpo esférico, base cónica, cuello cilíndrico alargado que termina en labios expandidos, asas laterales chicas y una pequeña cabeza escultórica de felino en la base del cuello. Aunque en estas piezas están dibujados animales como libélulas y plantas que semejan helechos, hay una predilección por la decoración geométrica: líneas rectas, parale-

las, cruzadas y en zigzag, triángulos, bandas, barras y, sobre todo, rombos concéntricos colocados en una banda vertical al centro del cuerpo de la vasija. Utilizaron colores como negro, rojo, blanco, crema y amarillo. Se han encontrado aríbalos desde unos cuantos centímetros para ofrenda hasta los de gran tamaño para almacenar y transportar la chicha ceremonial.

TEXTILES

El arte textil se destacó por su exquisitez y el dominio de múltiples técnicas. Los tejidos conservados de las diversas sociedades presentan estilos diferentes, cada uno con sus propias formas y simbolismo religioso. Los de alta especialización técnica fueron considerados como objetos de valor y por ello estuvieron reservados para el culto y el uso de las élites. Así, la variación en la calidad y complejidad de las prendas muestra diferenciaciones jerárquicas de quienes portaban los atuendos o les fueron depositados en las tumbas. El uso de los tejidos fue heterogéneo, pues estaban los atavíos de uso cotidiano, los que se vestían para asistir a los ritos, los destinados como ofrenda a los dioses, los que componían los ajuares funerarios o los mantos usados para envolver a los difuntos y conformar los fardos, en tanto que algunos de los grandes lienzos eran utilizados como tapetes o para cubrir las paredes. Además, por su riqueza iconográfica, los textiles constituyen una forma de registro que da cuenta de las ideas religiosas de los pueblos que los elaboraron.

Se conservan piezas de gran antigüedad, como los de Huaca Prieta (2500-1800 a.C.) hechos en algodón, con diseños que exhiben conceptos de la cosmovisión, por ejemplo serpientes bicéfalas, cangrejos con apéndices y un cóndor con las alas desplegadas que

contiene una serpiente enroscada en su vientre. Con la invención del telar, en el Horizonte Temprano, surgieron nuevas técnicas como la doble tela, el tapiz, el brocado y la gasa. Sin embargo, fue en la costa sur de Perú, con la tradición Paracas (400/300 a.C.-200/300 d.C.), donde el arte textil alcanzó un gran desarrollo, pues en esa zona se implementaron técnicas variadas con una iconografía compleja, por lo que vale la pena hacer mención de ella. En la primera etapa, Paracas Cavernas, predominaron los textiles bicromos de algodón con escaso uso de la lana de camélido. Los motivos, hechos desde el telar, son geométricos, lineales y de bordes aserrados con influencia del estilo Chavín, pues abundan imágenes de felinos, de personajes antropomorfos con cabellos serpentiformes y un ser que combina atributos de jaguar y ave.

Con el tiempo surgió un nuevo estilo que se impuso en Paracas Necrópolis. En él se generalizó el bordado de múltiples motivos con lana de camélido teñida de colores brillantes, pues esta técnica les permitió aumentar los diseños.⁷ Representaron animales de manera naturalista o modificada, por ejemplo, aves marinas, cóndores, halcones, focas, leones marinos, peces, zorros y serpientes. Abundan los personajes híbridos, serpientes con cabeza de felino y animales con rasgos antropomorfos, que muestran cómo concebían a seres sagrados que influían en sus vidas y en los diferentes aspectos de la naturaleza. Igualmente, hay figuras humanas con tocados, narigueras, orejeras y collares que sostienen báculos como símbolo de poder o cabezas humanas que muestran la práctica ritual de la decapitación como ofrenda a sus divinidades. Entre las prendas se encuentran los atavíos de los difuntos, pero lo más característico son los mantos, algunos de gran tamaño, usados para

⁷ Isabel Arranz Bocos, "Aproximación a la iconografía y simbolismo en los textiles Paracas", *Boletín Americanista* (Universidad de Barcelona), núm. 51 (2001), pp. 7-23.

envolver sus cuerpos. Estas piezas consisten en una tela lisa sobre la cual bordaron motivos con lana de camélido. Así, exhiben la misma figura varias veces, pero con variantes en los colores y en los detalles y, en algunos casos, la alternan en posición invertida.

Además de la información arqueológica que ha sido rescatada, para la sociedad incaica ya se cuenta con datos en fuentes documentales que permiten conocer más detalles sobre el tema. Por ello, se sabe que había textiles para vestir a las esculturas de las divinidades y muchos de ellos eran quemados como ofrenda en las ceremonias. Los tejidos fueron de gran valor y parte importante de la economía, pues la población daba tributo en prendas elaboradas por ella con la materia prima que les proveía el Estado. Es pertinente comentar que el estilo incaico contrastó con las expresiones figurativas de los estilos anteriores, ya que predominaron los diseños geométricos tales como rombos, grecas, cruces y estrellas de ocho puntas, entre otros. También este último motivo fue muy común en la tradición Wari Tiwanaku.

METALURGIA

La metalurgia andina experimentó un alto grado de desarrollo durante la época prehispánica. Los habitantes de la región trabajaron el oro, la plata, el cobre, el estaño y el plomo. Hicieron aleaciones binarias y terciarias, las más comunes fueron el cobre con oro y la plata con oro. Produjeron bronce al mezclar el cobre con arsénico o con estaño. Aplicaron varias técnicas como la fundición, el martillado, el recortado, la cera perdida, el embutido, el granulado para hacer esferas y el dorado de objetos de cobre y plata. Para unir las partes de una pieza o agregarle aplicaciones fijas o móviles utilizaron la soldadura, el ensamblado y la presión.

Entre las técnicas de decoración están el repujado, el hilo retorcido, el entorchado, el satinado, el grabado, la filigrana, el calado y, en ocasiones, agregaron pintura a las piezas. Bruñían los objetos metálicos al frotarlos con una piedra o los pulían con algún metal corrosivo para darles brillo. Junto con las exquisitas obras de orfebrería fabricaron herramientas e instrumentos como punzones y porras.⁸ En todas las sociedades andinas en las que se trabajaron los metales, los orfebres estuvieron asociados a los grupos en el poder, no sólo por la especialización que requería la manufactura de las piezas, sino también porque su uso estaba restringido a la élite debido al valor simbólico de los metales y a las imágenes que mostraban, muchas de ellas de carácter sagrado.

La zona donde la metalurgia tuvo un mayor avance, tanto por las técnicas empleadas como por la cantidad y variedad de piezas, fue la costa norte, desde el Periodo Intermedio Temprano con los mochica hasta el Intermedio Tardío con los chimús. Los primeros fueron grandes orfebres, trabajaron el oro, la plata y el cobre y realizaron aleaciones con ellos. Inventaron nuevas técnicas, crearon el bronce arsenical que proporciona mayor durabilidad a las herramientas, utilizaron profusamente el vaciado en molde, la filigrana e idearon diferentes tipos de uniones. Elaboraron esferas para collares y orejeras, hilos de oro, plata y cobre y lograron obtener diversas tonalidades de dorado y plateado. Con la técnica del martillado hicieron coxales, tocados de media luna, narigueras y

⁸ Luis Enrique Jesús Alberto Castillo Narrea, *Conservación y restauración de algunos objetos arqueológicos: arte, técnica y metalurgia procedentes de tres sociedades contemporáneas: sicán, chimú y chiribaya*, Santiago, Escuela de Postgrado Facultad de Artes de la Universidad de Chile, 2008, memoria presentada al Departamento de Postgrado para optar al diplomado de restaurador del patrimonio cultural mueble, en DE: <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/101427/castillo_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.

pectorales con diseños repujados y calados. Confeccionaron piezas con decoración de mosaico con turquesa, lapislázuli, concha nácar y *Spondylus* que adherían al metal con resina orgánica. Manufacturaron miniaturas escultóricas tridimensionales o en altorrelieve con piezas móviles como lentejuelas y agregaron placas colgantes a los textiles.⁹ Todo lo anterior puede apreciarse en los objetos rescatados de las tumbas de Sicán.

Los sicanes y los chimús fueron herederos de la rica tradición metalúrgica moche y, al igual que éstos, generaron una gran cantidad de obras de orfebrería. Lo más característico de Sicán son los *tumis*, cuchillos sacrificiales de oro, en cuyo mango se encuentra un personaje de pie o sedente con alas, ojos ornitomorfos y corona semicircular que ha sido identificado con Naymlap, fundador mítico de la dinastía gobernante. Su rostro característico aparece, asimismo, en máscaras que en ocasiones llevan pintura roja de cinabrio.

Hacia 1375 los sicanes fueron conquistados por los chimús, quienes fabricaron una gran cantidad de obras de metalurgia de alta calidad, muchas de ellas en plata repujada. En su compleja iconografía representaron escenas narrativas, algunas de las cuales compartieron con Sicán. Sobresalen las de cacería, de pesca, de recolección de *Spondylus*, danzas, sacrificios de hombres, llamas y ciervos que fueron plasmadas en discos y en vasos tipo kero, cubilete y sonajeros. Elaboraron coronas, orejeras, anillos, *tumis*, estandar-tes, instrumentos musicales (flautas, antaras y tambores), husos, agujas, vasijas y obras en miniatura.¹⁰

⁹ *Ibid.*

¹⁰ Paloma Carcedo, “Reflexiones sobre la producción sicán y chimú de vasos tipo kero y discos en plata: su iconografía y su relación con las miniaturas chimú”, *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines* (Lima, CNRS), vol. 46, núm. 1 (2017), pp. 37-75.

Con la conquista de esa región por los incas, hacia 1470, los especialistas chimús en metalurgia fueron trasladados a Cusco para producir objetos destinados al culto y a la élite. En comparación con las obras de orfebrería de las sociedades que precedieron a los incas, éstos no se distinguieron por la exquisitez de sus piezas. Sin embargo, generaron una gran cantidad de objetos como herramientas, *tupus* o alfileres para la ropa con motivos variados, *conopas* o *illas* (figurillas de llamas y frutos para propiciar la fertilidad) y pequeñas esculturas antropomorfas que eran vestidas con textiles y tocados de plumas, muchas de las cuales han sido encontradas en los entierros de infantes en las cumbres de las montañas.

PALABRAS FINALES

La civilización andina se caracterizó por la presencia de gran cantidad de pueblos que compartieron muchos elementos que se conformaron, paulatinamente, a lo largo de más de cinco mil años. En la integración del área tuvo un papel importante el intercambio de productos, de tecnología e ideas por todo el territorio.

De la organización del Tahuantinsuyu desarrollada en el último periodo de la época prehispánica se conservan importantes datos en fuentes documentales escritas durante el virreinato. Sin embargo, hay que destacar que las investigaciones arqueológicas, que han cobrado fuerza en los últimos años, han sacado a la luz información valiosa tanto para el momento del dominio incaico como para las sociedades precedentes. Así, la historia, la arqueología, la historia de las religiones y la historia del arte, entre otras disciplinas, han contribuido a mostrar e interpretar la diversidad de la producción material e ideológica. Dichos estudios han reforzado el lugar preeminente que ocupan los pueblos del área andi-

na como una gran civilización por sus manifestaciones en todos los ámbitos. Entre los aspectos que destacan están las expresiones iconográficas contenidas en diversos soportes como cerámica, textiles, metalurgia, relieves y pintura mural. Cabe mencionar que las condiciones del medio ambiente permitieron la conservación de materiales frágiles como los textiles, varios de los cuales datan de épocas muy antiguas. Al igual que la producción metalúrgica, la textil muestra un gran dominio técnico y una alta especialización que dan cuenta de costumbres, creencias, ritos plasmados en muchas ocasiones de manera simbólica.

Destacan también las grandes construcciones, tanto en piedra como en barro, ubicadas en importantes centros administrativos y religiosos que aglutinaban a las poblaciones. En ellas se escenificaron los fastuosos ritos dedicados a sus dioses, en torno a los cuales se constituían núcleos de identidad. Hay que señalar que no todos los centros regionales rectores se constituyeron como grandes asentamientos permanentes, sino que algunos eran focos religiosos de peregrinación, pero no por ello fueron menos destacados, pues convocaban a habitantes de zonas cercanas y lejanas. Así, los vestigios arqueológicos, las obras de arte recuperadas y las fuentes documentales dan cuenta de organizaciones sociales complejas, muy jerarquizadas y con especialización de actividades, al igual que organizaciones políticas bien definidas que llegaron a la categoría de Estado.

Cabe enfatizar que los incas supieron capitalizar los logros de otros pueblos e imponer su dominio, instituciones e ideología. Con ello, muchos escritos visibilizaron su versión oficial y opacaron las particularidades de los pueblos dominados. Sin embargo, éstas continuaron vigentes pues se pueden apreciar, especialmente, en la documentación producida en el siglo XVII con motivo de la polí-

tica de extirpación de idolatrías. Así, por ejemplo, la información recogida en diversas regiones andinas da cuenta de los dioses, los mitos y los rituales específicos de diferentes pueblos como el documento que se refiere a las tradiciones de Huarochirí o aquéllos redactados por los jesuitas que aportan datos sobre diferentes tradiciones locales.¹¹

Se ha pretendido ofrecer un somero recuento de la producción material e ideológica de los pueblos andinos. Para ello, se consideró necesario exponer los rubros aquí tratados con el objetivo de dar una idea de la riqueza, complejidad y variedad de sus principales expresiones. Igualmente, se estimó pertinente mencionar algunos de los principales grupos cuya presencia dejó importantes huellas que han podido ser sacadas a la luz e interpretadas a través de distintas disciplinas. Así, lo expuesto en este capítulo muestra que los Andes Centrales fueron una región que albergó a diferentes culturas que, por sus características, exhiben un alto grado de especialización técnica y que en su conjunto son consideradas como una de las civilizaciones más destacadas. Queda al interesado profundizar en el estudio de los pueblos que habitaron la región y sus manifestaciones.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Arranz Bocos, Isabel, “Aproximación a la iconografía y simbolismo en los textiles Paracas”, *Boletín Americanista* (Universidad de Barcelona), núm. 51 (2001), pp. 7-23.

¹¹ Mario Polia Meconi, *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*, Lima, PUCP, 1999; Pierre Duviols, *Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo, siglo XVII, con documentos anexos*, sel. de textos y estudios históricos de Pierre Duviols, revisión paleográfica de Laura Gutiérrez Arbilú y Luis Andrada Ciudad, trad. de textos quechuas de César Itier, Lima, PUCP/IFEA, 2005.

- Ávila, Francisco de, *Dioses y hombres de Huarochirí*, trad. de José María Arguedas, estudio introd. de Luis Millones e Hiroyasu Tomoeda, estudio biobibliográfico de Pierre Duviols, Lima, Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2007.
- Berenguer Rodríguez, José, *Tiwanaku: señores del lago sagrado*, Santiago, Museo Chileno de Arte Precolombino/Banco Santiago, 2000.
- Carcedo, Paloma, “Reflexiones sobre la producción sicán y chimú de vasos tipo *kero* y discos en plata: su iconografía y su relación con las miniaturas chimú”, *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines* (Lima, CNRS), vol. 46, núm. 1 (2017), pp. 37-75.
- Castillo Narrea, Luis Enrique Jesús Alberto, *Conservación y restauración de algunos objetos arqueológicos: arte, técnica y metalurgia procedentes de tres sociedades contemporáneas: sicán, chimú y chiribaya*, Santiago, Escuela de Postgrado Facultad de Artes de la Universidad de Chile, 2008, memoria presentada al Departamento de Postgrado para optar al diplomado de restaurador del patrimonio cultural mueble, en DE: <http://repositorio.uchile.cl/bitstream/handle/2250/101427/castillo_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Duviols, Pierre, *Procesos y visitas de idolatrías: Cajatambo, siglo XVII, con documentos anexos*, sel. de textos y estudios históricos de Pierre Duviols, revisión paleográfica de Laura Gutiérrez Arbilú y Luis Andrada Ciudad, trad. de textos quechuas de César Itier, Lima, PUCP/IFEA, 2003.
- Golte, Jürgen, *Moche: cosmología y sociedad. Una interpretación iconográfica*, Lima/Cuzco, Instituto de Estudios Peruanos/Centro Bartolomé de Las Casas, 2009 (Series *Fuentes e investigaciones para la historia del Perú*, núm. 18/*Archivos de historia andina*, núm. 45).

- Iwasaki Cauti, Fernando, “Alucinógenos y religión: aproximaciones al arte de Chavín”, *Histórica* (Lima, PUCP), vol. XI, núm. 1 (julio de 1987), pp. 1-24.
- Limón Olvera, Silvia, “Oráculos y adivinación en los Andes: su significado político religioso”, *Mitológicas* (Buenos Aires), vol. xx (2005), pp. 9-24.
- Mujica B., Elías, y Johny Isla, *Nasca: hombres, dioses y colores del desierto*, Santiago, Museo Chileno de Arte Precolombino, 1996.
- Murra, John V., *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*, Lima, IEP, 1975 (Col. *Historia andina*, núm. 3).
- Orefici, Giuseppe, *et al.*, *Nasca: el desierto de los dioses de Cahua-chi*, Antonio Yonz Martínez, trad. del inglés, Lima, Apus Graph, 2009.
- Polia Meconi, Mario, *La cosmovisión religiosa andina en los documentos inéditos del Archivo Romano de la Compañía de Jesús (1581-1752)*, Lima, PUCP, 1999.
- Rostworowski de Diez Canseco, María, *Historia del Tahuantinsuyu*, Lima, IEP, 1995.
- Shady Solís, Ruth, dir. gral., *La ciudad sagrada de Caral-Supe: símbolo cultural del Perú*, Lima, Instituto Nacional de Cultura/Proyecto Especial Arqueológico Caral-Supe, 2006.

3. EL IMPERIO ESPAÑOL, EL MUNDO AMERINDIO Y EL PROBLEMA DE LA CIVILIZACIÓN

Patricia Escandón*

DOS NOCIONES ELUSIVAS

Sobre los conceptos de *civilización* y *cultura*, desde el siglo XIX a la fecha y en foros y publicaciones, se han suscitado miles de discusiones entre antropólogos, etnólogos, sociólogos, filósofos, historiadores, politólogos y, más recientemente, teóricos de la cultura. Es obvio que ante tan imponente, calificada y venerable montaña argumental, sería para mí un ejercicio inútil y aventurado intentar compendiarla o introducir una nueva polémica.

En todo caso, prefiero aproximarme a estas espinosas cuestiones por algo mucho más sencillo, que es lo estrictamente lingüístico. *Civilización* es vocablo surgido del latín *civis*, alusivo a todo lo atribuible a los ciudadanos romanos; de ahí que dicho término

* Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México (escandon@unam.mx).

—que fonéticamente ha pasado a la mayoría de las lenguas modernas— hubiera nacido con una carga semántica que apunta a la asunción de que ciertos individuos y colectividades ocupan un estatus privilegiado o son superiores respecto de otros. Porque su contraparte era *barbarus* —préstamo del griego— que se aplicaba a toda extranjería cuya supuesta rudeza le inhabilitaba hasta para el “habla real”, así que sólo se comunicaba en balbuceos. Se le tenía pues, por gente de nivel inferior.

Pese a su tránsito a través del tiempo y la diversidad de lenguas, *civilización* mantuvo una acepción que remite a lo que, desde la perspectiva humana espiritual y material, es ordenado, supremo; aquello que ha evolucionado hasta su perfeccionamiento y que por tanto, resulta intrínsecamente bueno, deseable. Frente a tal noción sólo está el caos de aquello que, siendo básicamente ajeno y externo, o no comporta o es el reverso de las cualidades y condiciones inicialmente mencionadas.

De este hecho derivan dos ideas centrales que conviene destacar: la primera es que *civilización* entraña un sentido de oposición o al menos de fuerte contraste con todo lo que no sea ella misma; la segunda, que implica también un significante relativo a una manera humana, específica y distintiva, de ser y de estar en el mundo, de crear y recrear algo en él, así como de entenderlo.

Por eso cabe preguntarse, en cuanto a lo primero ¿de verdad el concepto de *civilización*, con su manto de singularidad, protege, inmuniza o defiende a algunas comunidades respecto de otras ajenas que presentan formas alternativas o distintas? Y, tocante a lo segundo, ¿estas formas específicas, realmente confieren identidad y hasta un sentimiento de orgullo y preeminencia frente a cualquier modalidad divergente? Por ahora dejemos la cuestión en este punto.

Vamos ahora con cultura, una palabra que evolucionó a partir del latín *cultum*, cultivar. En principio, naturalmente, aludía sólo a la actividad agrícola, que es la que limpia y despeja campos eriazos, donde luego se siembran semillas de las que afloran los frutos de la tierra. En este sentido y por derivación, se refiere igualmente a la formación o educación humana que, por así decirlo, desbroza una mente “en bruto” y hace germinar en ella las altas facultades intelectuales y morales distintivas de la especie, hasta llevarlas al punto de excelencia. Su antónimo u opuesto es *incultus*, que, obviamente, califica a los individuos o colectividades cuya mente aún no ha recibido tales beneficios o que, por cualquier causa, no los admite. Pero es evidente que la formación o la educación transmiten, a quienes la reciben, saberes o técnicas que una colectividad determinada ha acumulado, desarrollado, probado, ajustado y optimizado a lo largo del tiempo.

Así pues, mientras que civilización (cuya carga connotativa hace hincapié particular en el plano material) y cultura (que pone más el acento en una dimensión espiritual) no son del todo deslindables entre sí, ambas confluyen en su alusión a una especie de patrimonio común, tangible e intangible, de determinadas sociedades humanas cuya posesión les confiere un modo peculiar de ser, estar, pensar y actuar sobre el entorno en que se desarrolla su vida.

Ahora bien, en términos generales, puede decirse que, en el ámbito intelectual, el siglo XIX fue el que acuñó y entronizó el uso del concepto *civilización*, en tanto que en tiempos posteriores, la primacía correspondió a *cultura*, aunque civilización vuelve ahora por sus fueros. Pero hay que insistir en que tanto antes como hoy es difícil diferenciarlas a cabalidad.

Finalmente, no está de más subrayar que ambas nociones se difundieron por el mundo a partir del momento en que se inven-

taron las taxonomías y que siempre es bueno tener presente que aquello que sólo “vive” en un concepto o categoría, no necesariamente tiene una correspondencia fiel con la realidad y, encima, que siempre estará sujeto a cambios de sentido y significación.

Dicho esto, lo que me corresponde ahora es examinar, aunque sólo sea por encima, un caso puntual de “civilización o cultura”, que es la de la España de los albores del siglo XVI.

¿TENÍA LA ANTIGUA ESPAÑA UNA CIVILIZACIÓN O CULTURA GENUINA?

Desde el 200 a.C., en las tierras occidentales europeas de Hesperia o Iberia, su población celtíbera fue sometida a la ocupación física y latinización cultural a cargo de las legiones romanas; luego, entre estas comunidades se introdujo una religión monoteísta surgida en el Medio Oriente que fue arraigando poco a poco. En el siglo VIII de nuestra era se produjo ahí la irrupción musulmana, que añadió y entremezcló otros ingredientes civilizatorios o culturales a las ideas, creencias, comportamientos y lengua locales. En esa fragua múltiple que ardía a fuego muy lento fueron gestándose otras formas, a partir de sus raíces clásicas, cristianas, moras y judaicas, que a lo largo de toda la Edad Media produjeron hibridaciones e incorporaron novedades.

Y con esto saltamos al término del siglo XV, cuando una serie de sucesos políticos que no importan ahora, impuso una especie de homologación peninsular, bajo la bandera universal del catolicismo y de un poder monárquico más o menos centralizado. A partir de ahí, ser súbdito de Castilla o Aragón, los reinos más poderosos, equivaldría igualmente a profesar la fe de Cristo, de suerte que todos aquellos pobladores renuentes a abrazarla, fueron excluidos o expulsados.

Para el siglo XVI, ese amasijo que llamaremos las “formas de vida” españolas tenía ya líneas bastante perceptibles. Éstas planteaban la organización político-social de los hombres como una proyección de la creación divina, de forma piramidal. En su cúspide estaba el soberano —a semejanza de Dios que presidía el universo; debajo de él, estamentalmente, venía el cuerpo clerical, en cierto modo paralelo al sector nobiliario y en la base aparecía el grueso de la población, los villanos, es decir, los habitantes comunes de ciudades, villas, pueblos, ciudades y aldeas. El sótano lo ocupaban grupos humanos disímolos, entre los que descollaban los esclavos, por lo común conversos musulmanes o negros bozales del África. Al fin pirámide señorial: a unos pocos correspondía mandar y al resto, obedecer, en un ordenamiento que se asumía tan eterno e invariable como el de la naturaleza, en la que se suceden las generaciones o los individuos sin que jamás se altere el diseño del esquema original.

Además de estar sujetos a las normas dictadas por el rey, cada grupo se regulaba por leyes propias, privadas, que no debían mezclarse ni confundirse, como tampoco debían hacerlo en el plano social las personas. El cristianismo hacía de todos hijos de Dios por igual, pero las leyes positivas —es decir las humanas, que también habían de guardarse escrupulosamente— sí marcaban diferencias “naturales” entre los hombres en el transcurso de su vida terrena. En paralelo a las leyes positivas, y de hecho con el mismo valor, aparecían por último los usos y costumbres de la comunidad, que debían respetarse porque, durante generaciones, habían demostrado su bondad general.

El ordenamiento jerárquico, en particular en los niveles superiores, demandaba la existencia de patrones: señores grandes, ricos y poderosos, que debían rodearse de clientelas, criados, parientes

o seguidores. El suyo era un vínculo asimétrico y voluntario de obligaciones e intercambio de favores: el señor dispensaba a sus clientes dones materiales y simbólicos y, a cambio, éstos le profesaban lealtad y le servían en todos sus proyectos. El señor engrandecía su reputación teniendo clientelas y éstas se beneficiaban de su generosidad y justicia. Porque en las altas esferas el valor supremo era el del honor, individual y familiar; pues tan importantes o más que el patrimonio material eran el buen nombre y la honra: esto es, la fama de buen cristiano, de tener “sangre limpia” —de preferencia noble— y de servir lealmente al rey, con las armas y la bolsa.

A aquello que se concebía como las formas excelsas de vida y conducta se le denominaba “policía” (que etimológicamente proviene del griego *polis*), lo que denotaba el culmen de la vida civilizada. Según esta noción, por encima del ámbito rural primaba el espacio urbano, es decir, el desarrollo de la vida social en comunidades compactas y ordenadas. El corazón del asentamiento era la plaza pública —herencia del ágora griega y del foro romano— flanqueada por los símbolos del poder: las casas reales del gobierno, y la iglesia; amén del cabildo o sede administrativa municipal y el área del comercio. En dicho escenario se desarrollaba todo lo importante para la vida humana concertada: se administraba justicia, se oraba, se intercambiaban bienes y se reunía la llamada “república cristiana” para la celebración de fiestas religiosas o cívicas o, simplemente, para la intercomunicación. El resto del poblado lo formaban las casas del vecindario; a mayor cercanía con la plaza, más alto era el estatus de los moradores. Seguramente tales elementos inmobiliarios y simbólicos eran comunes a toda el área que Fernand Braudel englobó en el mundo mediterráneo, de fuerte impronta grecorromana.

En fin: aquellos guerreros que a partir de 1492 llegaron en oleadas al Nuevo Mundo para subyugarlo y plantar en él el estandarte y la soberanía de Castilla, eran portadores de esta forma de civilización cristiana, que anteponía a todo la salvación eterna del alma y luego el honor del servicio regio, con la gloria y la riqueza que traía aparejadas. En su equipaje venían también su lengua —troquelada en el latín tardomedieval y trufada de arabismos—, su idea de la sociedad, jerarquizada y corporativa, su tecnología, su arquitectura y diseños urbanos y una multitud de otras prácticas y creencias. A diferencia de otros europeos, como los portugueses, ingleses, franceses y holandeses que pronto empezaron a pisar las costas del hemisferio occidental, el propósito de los españoles y su monarca fue, desde el principio, hacer de sus nuevos dominios una prolongación ultramarina de su propia sociedad, a través de la exportación de gente y de cultura.

UNA PLANTILLA CIVILIZATORIA HISPÁNICA PARA EL ORBE AMERINDIO

Los españoles tenían considerable experiencia en el trato con culturas ajenas, por ejemplo, musulmanes y orientales, pero al tiempo que los menospreciaban por ser “infieles”, no dejaban de reconocerles un elevado nivel civilizatorio. En cambio, en América sólo se toparon con dos grupos que podrían ajustarse medianamente a este baremo: los nahuas de Mesoamérica y los quechuas de los Andes centrales, pero los agravantes de su idolatría y la práctica de sacrificios humanos los ponían un peldaño por debajo de los otros infieles en la escala de la “policía”. Y esto para no insistir en la pobre opinión que se formaron de los nativos del Caribe, de los de las planicies septentrionales de Nueva España y de los de las selvas

de la Amazonia, entre otros. Como haya sido, en el nuevo orden español y para efectos sociales y jurídicos, todos los amerindios serían considerados menores de edad. Sin embargo, como a los pequeños se los educa, estos “niños eternos”, a querer que no, debían ser inducidos en las pautas de la civilización hispánica.

Lo primordial era su cristianización y aquí los evangelizadores contaron con un elemento ventajoso que fue que las culturas indígenas de antemano tenían un profundo sentido religioso de la vida. Para los nativos se diseñaron expresamente las instituciones educativas de la misión y la doctrina, en tanto que la población europea simplemente era administrada, desde el punto de vista espiritual, en parroquias ordinarias.

Como pueblos vencidos, los indígenas fueron sometidos al pago de tributos y a prestar servicios personales, lo que no constituía gran novedad para ellos, pues hacía siglos que estaban acostumbrados a ser tributarios o a servir a otras etnias conquistadoras. Para el efecto, se les confirió el derecho de usufructo comunitario sobre sus tierras, que la legislación indiana declaró inafectables e intransferibles. Sin embargo, su disperso patrón tradicional de poblamiento sí fue enérgicamente desalentado, y la nueva administración redujo a los nativos a asentamientos compactos. A este respecto, el esquema de la plaza central hispánica tampoco les era del todo ajena, pues de algún modo evocaba los antiguos espacios ceremoniales de los nahuas, cuyo núcleo era el *tecpan*, o casa del que gobierna y administra justicia, y el *teocalli*, o templo. También resultaba ser más o menos coincidente con la disposición de las *kanchas* andinas, un conglomerado de edificios gubernativos y rituales que circundaban a un cuadrángulo.

Aunque las sociedades de los Andes y del Anáhuac estaban de suyo jerarquizadas, bajo el dominio hispánico se inoculó entre

ellas el principio social corporativo, que en América se plasmó en una república de españoles y otra de indios. Un esquema que no prescribía tanto la convivencia o cohabitación, cuanto la separación de autoridades, derechos y tribunales de justicia. Y a los naturales se les respetaron sus usos y costumbres, en todo aquello que no contraviniera la fe cristiana.

Además de lo enumerado, desde luego, los pueblos autóctonos fueron aprendiendo y adoptando a su manera componentes de la tecnología y la cultura material de sus nuevos amos.

Con tales ingredientes básicos y a medida que transcurrió el tiempo, que la colonización europea y su mestización con amerindios y africanos se incrementaba, fue confeccionándose también un ropaje cultural singular, con retazos aportados por blancos, indios y negros. En el siglo XVII prevalecía entre todos un acendrado cristianismo (que la historiografía denomina barroco y tridentino), volcado a la exterioridad, en los rubros litúrgico y asociativo. Éste fue el tiempo de la proliferación de cofradías y de la omnipresencia de la esplendorosa fiesta religiosa, que lo mismo estallaba en luces, estruendo de campanas y procesiones en las grandes ciudades que en el más mísero pueblo de indios. Pero eso era, más o menos, lo único compartido en términos de igualdad.

En el plano social se mantenía incólume la tradicional forma piramidal: siendo escasísima la representación de la nobleza india, era un minoritario estrato blanco el que ocupaba la cima, acaparaba recursos y ostentaba el monopolio de la honra; bajo él venían las “repúblicas de indios”, con sus derechos y privilegios acotados, y en el escalón del fondo se revolvían las masas amorfas de mestizos y castas, sin personalidad jurídica y cuya única posibilidad organizativa eran las cofradías y los gremios. La profunda

desigualdad, marcada por la cuna y la pigmentación de la piel, se trocó en un rasgo distintivo en las Indias.

Pero ciertamente se percibían diferencias con respecto a la centuria previa, pues al paso que menguaba la inmigración peninsular, iban siendo los hijos y descendientes de conquistadores y primeros pobladores, los llamados criollos, quienes reclamaban como su legítima herencia la posesión y señorío de los reinos de ultramar, legado del que se decían despojados o desplazados por los advenedizos de España. Era el suyo un orgullo blanco, nacido en la tierra, que reivindicaba las excelencias de lo propio, en un heterogéneo abanico que iba desde las creaciones intelectuales o artísticas, hasta la prodigalidad y magnificencia de su entorno natural. Con los artificios de la lengua y el simbolismo estos españoles americanos dieron vida a formas culturales auténticamente suyas y con ellos empezó a gestarse el sentimiento patrio. Eso sí, con exclusión de indios, negros y castas, y con los ojos, indecisos, siempre puestos en España.

Entre este sector encumbrado seguían campeando las relaciones de patronazgo-clientelismo, ahora trabadas en extensísimas redes familiares y matrimonios concertados cuyo fin era preservar la influencia política, el linaje y las herencias de los clanes, de modo que eso que hoy llamamos ascenso social sólo era posible mediante el estrechamiento de nexos entre ellos. Tales grupos se constituyeron pronto en oligarquías regionales y se apoderaron del gobierno de las ciudades. De suerte que la preservación de la paz y el orden, así como la obediencia al lejano rey de España no dependían en realidad de las órdenes terminantes que éste pudiera dictar, sino del funcionamiento de un complejo mecanismo de negociaciones, balances y pactos, del “acátese pero no se cumpla” y de un nutrido intercambio de beneficios, entre estos grupos de poder y los representantes regios.

Fue, pues, el siglo XVII el que fraguó formas culturales que podemos llamar propias de las sociedades híbridas americanas, y lo hizo en torno a los templos, a los gobiernos municipales, a los latifundios, a los circuitos comerciales internos y a los pueblos de indios.

En el siglo XVIII, la extinción de la dinastía Habsburgo llevó al trono español a la casa francesa de Borbón, que, a diferencia de su antecesora, no creía en concertaciones o regateos en el ejercicio del poder, sino en la aplicación a rajatabla del contenido de sus reales cédulas. Así emprendieron un descomunal programa de reformas para convertir a los viejos reinos ultramarinos en colonias de extracción. Entre otras diversas cosas, intentaron relegar a los criollos de los puestos de gobierno; de la madeja de hilos operada por muchas manos que hasta entonces era la gestión política se propusieron hacer una línea única, movida desde la metrópoli y al hacerlo, atropellaron las viejas formas de consenso. Arremetieron luego contra la multitud de fiestas religiosas, de santos patronos; trataron de desplazar a la Iglesia y a sus agentes de sus posiciones ventajosas y de su interacción con la gente. En suma: en su afán modernizador, centralizador e impositivo pisotearon muchas instituciones y prácticas indianas ya bicentenarias y atentaron contra la consagrada costumbre, la tradición. Su éxito fue algo menos que mediano puesto que se topó con la resistencia que, en distintos frentes y modalidades, ofrecieron las sociedades americanas.

Algunos autores han dicho que entre éstas prevalecía el misoneísmo, es decir, el rechazo rotundo a lo nuevo. Y puede concedérseles algo de razón, porque en su relación con el poder, la gente de las Indias estaba habituada a la transacción, al acuerdo, al pacto y al disimulo; su trato con él era de naturaleza personal: ya fuese corporativo o canalizado individualmente por vías informales,

como la institución del patronazgo, en el que intervenía el trueque de favores y el halago. Por otra parte, en la vastísima documentación oficial indiana que generó el régimen de los Austrias, abundan las expresiones condenatorias al intento de “innovar” en prácticas o medidas políticas, si antes no mediaba un imperativo justificado. Ante todo, se prefería mantener el uso y la costumbre, y no alterar más que aquello que fuese estrictamente necesario. Y, además, si, como dicen, las formas de uso de la lengua reflejan la ideología de las comunidades, ¿qué se deduce del hecho de que el castellano hablado en América, ya en el siglo XVIII sonaba más bien arcaico y cortesano, un tanto ajeno, en los oídos de los funcionarios peninsulares ilustrados?

REPÚBLICAS HISPANOAMERICANAS:
EL PARTO DE LA MODERNIDAD (CON FÓRCEPS)

En las primeras décadas del siglo XIX las comunidades americanas, creyentes, estamentales, tradicionales, señoriales y monárquicas, repentinamente vieron trastocar el orden que regía sus vidas. De la noche a la mañana se enteraron de que ahora eran parte de repúblicas —cuyas fronteras, por cierto, fueron trazadas por el alcance de la artillería de las oligarquías regionales— y que, en consecuencia, habían dejado de ser súbditos, y vecinos de una parroquia u obispado, para convertirse en ciudadanos de un gran país. Se les dijo que ya no podían apelar personalmente a la clemencia y justicia de su padre, el rey, sino que en adelante tratarían con un ente abstracto y frío que se llamaba Estado. Tal entidad esgrimía frente a ellos una ley universal, válida para todos, en reemplazo de las normas casuísticas y particulares que antes los arropaban. Sin embargo, no por ello desaparecieron los potenta-

dos, señores o caciques locales, y en los pueblos y ámbitos rurales los días y las labores se siguieron midiendo por la andadura solar y los toques de campana. Pero el ejercicio del poder político se convirtió en bien privativo de un puñado de jerarcas urbanos que, mediante proclamaciones de planes y asonadas militares, se relevaron en las sillas presidenciales y ministeriales. Las relaciones clientelares y el patrimonialismo, válidos y lícitos en el antiguo régimen, siguieron vivos entre estos dirigentes republicanos, sólo que, desde el nuevo punto de vista legal, se habían transformado en corrupción.

Y llegó un momento, ya mediado el siglo XIX, en que incluso la única autoridad aún permanente y reconocible por todos, la del señor cura, fue suprimida de tajo, pues a la Iglesia, en su conjunto, se le privó de sus facultades de conducción social y, en México, también de sus propiedades corporativas, rurales y urbanas. La ofensiva liberal para privatizar los bienes eclesiásticos en Perú fue mucho más gradual, pero consistente. Luego se extinguió la propiedad comunal indígena, con la pretensión expresa de convertir a los campesinos en dueños de sus parcelas individuales, pero que en realidad permitió a los magnates hacerse de enormes latifundios monoprodutores.

En los años cincuenta del siglo XIX, pues, se rompen los pactos y formas de vida virreinales y entre las élites de la antigua América española anida la visión individualista del capital y el progreso que campeaba por el mundo. Pero con aquellos añejos aires no se fueron la ancestral subordinación de las masas ni el trato paternalista que se les dispensaba; el vetusto servicio personal y la tributación al rey se metamorfosearon respectivamente en servidumbre doméstica o agrícola, y en “contribuciones” al Estado. Entre los sectores populares, la vieja educación religiosa colonial tampoco

fue sustituida por una nueva cultura política ciudadana, ni mucho menos por una formación racional en ciencias y otras disciplinas, que les pusiera un suelo más nivelado para desenvolverse, interactuar y, llegado el caso, competir con las cúpulas políticas y económicas de la nación. Simplemente, se les dejó flotar a la deriva, aferrados a la balsa de sus creencias y prácticas arcaicas. La desigualdad inherente al antiguo orden estamental no encontró relevo en una paridad ciudadana, muy por el contrario, se ahondó terriblemente en los planos económico, político, social y jurídico. Pero ahora todo se cobijaba bajo la lustrosa capa republicana; así que el curso de la vida nacional devino esquizofrénico, toda vez que la teoría discurría ágilmente por la senda de la modernidad, mientras que la realidad quedaba atascada en la testamentaria de la vieja Monarquía católica.

¿PUEDE HABLARSE DE UNA
"CIVILIZACIÓN HISPANOAMERICANA"?

Como se ha visto a vuelapluma, las peculiares condiciones históricas de la formación de las sociedades hispanohablantes de América les marcaron a fuego en la frente un trauma de identidad. Siendo ellas una mixtura de dos principales ramales físicos y culturales, el hispánico y el indígena, con componentes africanos y asiáticos, sus élites vienen preguntándose sin cesar, a partir del siglo XVII y más señaladamente desde el XIX (cuando fijaron obsesivamente la mirada en los países del Atlántico norte) e incluso ahora, si las suyas son civilizaciones occidentales o autóctonas americanas, o bien, si pueden llamarse occidentalizadas.

La incursión temprana de la lengua, del catolicismo, del patrón de poblamiento, de las formas de socialización y de vinculación

política claman por el prestigioso Occidente; aunque el mayoritario fenotipo indígena o mestizo, la predilección por el ritual y el color, la exquisita cortesanía del habla y del trato y la prelación de las ligas familiares lo desdican.

Lo cierto es que todo se yuxtapuso y se fundió, y por añadidura desarrolló otras modalidades, otros tonos locales y regionales, sin que en el transcurso hubiera dejado de recibir todo género de influencias de los tiempos históricos. Y aunque las nuestras son sociedades cuyos rasgos distintivos se forjaron en el ya lejano siglo XVII, aún siguen buscando frenéticamente una cédula de identidad, singular, privativa, no compartida con otros, ni susceptible de clonación. Y aquí cabe preguntarse ¿cuánto de esta prospección en nuestras raíces y formas de ser nace de una auténtica necesidad interna de autorreconocimiento por parte de los pueblos hoy llamados latinoamericanos? y ¿cuánto no está impulsada por el deseo de que las “civilizaciones” hegemónicas los vean y los reconozcan, les concedan un lugar preeminente en el elenco cultural planetario y con ello les confieran un motivo para sentirse orgullosos y distintos?

Desde luego, no tengo una respuesta definitiva, pero sea que se trate de pensadores o intelectuales de la región subcontinental, o de áreas externas a ella, el elemento comparativo siempre ha desempeñado un papel importante en la definición de la “civilización” latinoamericana.

Por ejemplo, hace un buen número de años que Mariano Picón Salas habló de dos valores entrañables y compartidos por España y sus hijas americanas: la dignidad y la tradición, de los que la primera debía pervivir y la segunda renovarse y hacer suyos los avances de los nuevos tiempos. En este sentido, no podía evitar contrastarlas con el mundo de lengua inglesa. Más adelante,

Leopoldo Zea apuntó que el desarrollo de América Latina no debía avanzar a “pesar” de lo propio, sino justamente con apoyo o fundamento en ello. Algo sobre lo que también, al menos en parte, Bolívar Echeverría hizo su elaboración del *ethos* barroco: una estrategia natural, propia, que simultáneamente resiste y acepta la imposición de la modernidad. El factor religioso, es decir, el argumento del catolicismo, autorizó a Samuel Huntington a poner sobre el mapa meridional de América el sello de “civilización latinoamericana”. El mismo cotejo entre la América hispana y la sajona sirvió a Edmundo O’Gorman y a Richard Morse —en los hilados más finos de las tradiciones filosóficas—, y, desde el punto de vista de la historia, a John Elliott, Felipe Fernández-Armesto y Jorge Cañizares Esguerra para pintar en el cuadro de la cultura hispanoamericana matices y claroscuros, notas de singularidad, que proceden sobre todo de su cotejo con Angloamérica.

Y en todas estas comparaciones casi siempre entra en juego un factor: el apego a la tradición. En el año 2000 el historiador inglés Brian Hamnett apuntaba que las élites empresariales y financieras que había conocido en México resultaban paradigmática y sorprendentemente modernas en cuanto a formas de vida y uso de tecnologías de punta, así que en nada discordaban de sus contrapartes europeas y estadounidenses, salvo por un detalle: que su mentalidad seguía anclada con fuerza en el orden estamental del siglo xvii.

Yo no podría estar más de acuerdo.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Brading, David, *Orbe indiano: de la monarquía católica a la república criolla, 1492-1867*, Juan José Utrilla, trad., México, FCE, 1991.

- Braudel, Fernand, *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Mario Monteforte Toledo, Wenceslao Roces y Vicente Simón, trads., México, FCE, 1976, 2 vols.
- Cañeque, Alejandro, “De parientes, criados y gracias: cultura del don y poder en el México colonial (siglos XVI-XVII)”, *Histórica* (PUCP), vol. 29, núm. 1 (2005), pp. 3-42.
- Cañizares-Esguerra, Jorge, ed., *Entangled empires: the Anglo-Iberian Atlantic, 1500-1830*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 2018.
- Echeverría, Bolívar, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998.
- Fernández-Armesto, Felipe, *Las Américas: historia de un hemisferio*, Madrid, Debate, 2004.
- García Ayuardo, Clara, *El privilegio de pertenecer: las comunidades de fieles y la crisis de la monarquía católica*, México, CIDE, 2005 (*Documentos de trabajo*, núm. 36), en DE: <<http://repositorio-digital.cide.edu/handle/11651/1023>>.
- Hamnett, Brian, *A concise history of Mexico*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Huntington, Samuel, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, José Pedro Tosaus Abadía, trad., México, Paidós, 1998.
- Lavallé, Bernard, *Promesas ambiguas: ensayos sobre el criollismo colonial en los Andes*, Lima, PUCP/Instituto Riva Agüero, 1993.
- Lempérière, Annick, *Entre Dios y el rey: la República. La ciudad de México de los siglos XVI al XIX*, Ivette Hernández Pérez Vertti, trad., México, FCE, 2013.
- Morse, Richard, *El espejo de Próspero: un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo*, Stella Mastrangelo, trad., México, Siglo XXI, 1982.

O’Gorman, Edmundo, *Meditaciones sobre el criollismo*, México, CEHM, 1970.

Pérez Vejo, Tomás, *Elegía criolla: una reinterpretación de las guerras de independencia*, México, Tusquets, 2010.

Picón Salas, Mariano, *Europa-América: preguntas a la esfinge de la cultura*, México, Cuadernos Americanos, 1947.

Zea, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978.

4. CULTURAS BARROCAS Y CIVILIZACIÓN EN LATINOAMÉRICA

Ambrosio Velasco Gómez*

EL SURGIMIENTO DE IBEROAMÉRICA Y LA MODERNIDAD

El mundo iberoamericano surgió hace más de quinientos años a raíz del mal llamado “descubrimiento de América”, pero sobre todo a partir de la conquista de su territorio que inició en las islas del Caribe y después en México y Perú. Lo ocurrido en 1492 ha sido denominado de diferentes maneras además de “descubrimiento”. Edmundo O’Gorman utilizó la expresión “invención de América”, Enrique Dussel aludió al “encubrimiento del indio” y Miguel León Portilla propuso “encuentro de dos mundos y de dos culturas” para suprimir el etnocentrismo de “descubrimiento” y dar entrada a un concepto más equitativo entre Europa y América. Su propuesta levantó intensas polémicas entre diferentes

* Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México (ambrosio@unam.mx).

posiciones prohispanistas (Antonio Gómez Robledo), indianistas (Enrique Dussel) y otras meramente historiográficas (Edmundo O’Gorman, Eduardo Blanquel Franco).¹ En lo que todos estaban de acuerdo es que lo acontecido a partir de 1492 transformó al mundo para bien y para mal. Considero que el proceso iniciado en 1492, más que encuentro, fue un encontronazo entre la civilización europea en expansión y las civilizaciones mesoamericana e incaica, todas ellas intrínsecamente plurales, conformadas por una diversidad de culturas, etnias, pueblos y naciones.

Si bien Arnold Toynbee ha señalado que los encuentros en el espacio geográfico entre civilizaciones coexistentes son una constante en la historia humana, el encontronazo de la civilización mediterránea con las del “Nuevo Mundo” fue la de mayor magnitud en toda la historia de la humanidad, ya sea por la dimensión de las civilizaciones confrontadas como por sus consecuencias mundiales, tanto catastróficas como innovadoras, pues si bien el encontronazo significó en mucho un etnocidio y genocidio mayúsculo, también propició la ampliación de la diversidad cultural y en muchos aspectos la mezcolanza, que no fusión homogénea, de culturas diversas. Además, este contacto de civilizaciones en el espacio mundial ocurre paralelamente a otro contacto de civilizaciones a través del tiempo, el Renacimiento de los siglos xv y xvi, que tiene en las penínsulas itálica e ibérica sus principales focos de gestación y desarrollo. Gracias a estos renacimientos se rescata gran parte de las antiguas culturas grecolatinas desaparecidas para entonces, que se suman también a la riqueza del encontronazo de Europa y América por medio de la Conquista.

¹ Para abundar en el debate véase Juan A. Ortega y Medina, *La idea colombina del descubrimiento desde México*, México, UNAM, 1987 (Col. *Nuestra América*, núm. 21), p. 130.

La Conquista de América fue provocada por la expansión imperialista de España y Portugal en busca de nuevas rutas comerciales, de nuevas tierras, recursos naturales y pueblos para su apropiación, explotación y dominación. La conquista ibérica de América fue precisamente este complejo proceso fundante de la Modernidad. Iberoamérica fue así el primer sistema mundo de la historia humana que cimentó el futuro desarrollo del capitalismo; como señala Enrique Semo: “La exploración y conquista de la Nueva España fue un suceso de importancia universal. Junto con la de Perú, abrió la época de la minería de plata y oro y la explotación de muchos millones de amerindios y con ello dio un impulso decisivo al desarrollo del capitalismo temprano en Europa”.²

Desde Europa la pregunta fundamental que se planteaba era precisamente, ¿qué hacer con ese mundo desconocido que encontraban, profundamente diferente al mundo europeo? Ante esta pregunta se dieron una diversidad de respuestas y un intenso debate que se dividió en dos posiciones: la primera es de aspiración universalista, que supone la superioridad europea en todas sus dimensiones, pero sobre todo en lo cultural y lo político, considerándose a sí misma como la civilización por excelencia.³ Desde este presupuesto el radicalmente diferente mundo de los pueblos indígenas era incivilizado, bárbaro, incluso demoniaco frente a la civilización europea y, sobre todo, con respecto a España, el imperio cristiano más poderoso de Europa. España se presenta a sí misma como el modelo universal de civilización y sobre todo de imperio

² Enrique Semo, *La Conquista: catástrofe de los pueblos originarios*, México, Siglo XXI/UNAM, 2019, vol. I, p. 11.

³ Para una discusión más amplia de estas dos posiciones véase, de mi autoría, *500 años de filosofías de la Conquista y el colonialismo: razón de poder frente al humanismo de la Universidad de México*, México, UNAM, 2021.

cristiano, con la misión providencial de evangelizar y civilizar a los pueblos bárbaros del Nuevo Mundo con el que se habían topado.

La segunda posición es totalmente opuesta, elaborada filosóficamente en sus inicios por humanistas de la llamada Escuela de Salamanca en pleno Renacimiento español, entre ellos Francisco de Vitoria, Domingo de Soto, Alonso de la Veracruz y, de manera más matizada, Bartolomé de Las Casas. Estos humanistas reconocen la esencial diversidad de la humanidad, manifiesta en la historia de España en la convivencia de cristianos, judíos y musulmanes durante varios siglos del Medievo, diversidad radicalizada por el encontronazo violento con los pueblos y culturas indígenas del Nuevo Mundo. También reconocen la equidad entre esa diversidad de pueblos, culturas y naciones. Ninguna de ellas se puede arrojar *a priori* la pretensión de universalidad ni de superioridad sobre las otras y, por ende, tampoco puede atribuirse la misión salvífica de civilizar al mundo entero. Este humanismo pluralista y antiimperial, que podemos denominar republicano,⁴ constituye la crítica más fundamentada a la Conquista de América.

Desde luego se impuso y se puso en marcha el proyecto imperial, iniciado por la conquista violenta, el etnocidio, la destrucción de pueblos, naciones y culturas originarias, y la implantación de la dominación colonial. Después de la espada y la lanza siguió la evangelización y supuesta civilización de los indios, que fue en realidad un proceso de despojo, usurpación e imposición de una cultura ajena, desde los comienzos mismos de la Conquista en la isla La Española, como lo denunció en 1511 fray Antón de Montesinos en su célebre sermón de Adviento.

⁴ Sobre el carácter republicano de este humanismo véase, de mi autoría, *La persistencia del humanismo republicano en la conformación de la nación y el Estado en México*, México, UNAM, 2009.

LA FORJA DE LA CULTURA BARROCA LATINOAMERICANA

No obstante la imposición de la lengua, la religión y las instituciones españolas sobre los indios de América, se van conformando nuevas culturas propiamente iberoamericanas que radicalizan su carácter multicultural, pues la diversidad de los pueblos del Nuevo Mundo se suma a la diversidad cultural de España y de Europa. Gracias a este sincretismo abigarrado, la imposición de la cultura dominante europea no eliminó por completo las culturas originarias, sino que parte de éstas logró subsistir en una nueva cultura barroca propiamente latinoamericana.

Pero aquí cabría preguntar, ¿cómo ocurrió esta síntesis?, ¿fue un proceso espontáneo y popular o bien resultado de una elaboración académica? A esta pregunta hay respuestas opuestas: por una parte la sustentada por Edmundo O’Gorman y otros historiadores como David Brading, que atribuye todo el mérito de la creación de la cultura barroca americana a los humanistas criollos. De manera opuesta al criollismo, Miguel León Portilla, Bolívar Echeverría y Carlos Fuentes, entre otros, consideran que los pueblos indígenas, los vencidos, fueron quienes motivan esta síntesis, al apropiarse la cultura impuesta por los vencedores.

Edmundo O’Gorman, por ejemplo, considera que sólo los criollos llegaron a formular un proyecto de identidad nacional durante la Colonia, a través del frágil equilibrio entre una orientación de fidelidad al mundo peninsular y un orgullo americano:

El criollo colonial afirmó su ser y el de su circunstancia americana mediante la atribución de una superioridad tanto en el orden material como en el moral, y así, al orgullo de pertenecer al tronco de la cultura ibérica [...] se

añade la soberbia alimentada por la supuesta alta jerarquía de las peculiaridades propias [de América].⁵

Los indígenas no aparecen en el criollismo sino como objeto de referencia a un pasado mítico, a una evocación romántica de la época prehispánica (indigenismo histórico). Por su parte Bolívar Echeverría sostiene que fueron los indios e indias americanas quienes practicaron una verdadera “codigofagia” de elementos culturales hispánicos, principalmente la lengua y la religión, para insertarlos en sus matrices originarias produciendo un sincretismo popular de enorme diversidad y riqueza, al que denomina *ethos* barroco. Se trata de “una afirmación de lo propio en la asimilación de lo ajeno”.⁶

Si bien las dos posiciones son opuestas, no son contradictorias ni excluyentes, sino más bien complementarias y mutuamente enriquecedoras. En este trabajo sostengo que la articulación orgánica del humanismo criollo y el *ethos* barroco constituyó el centro vital de la civilización latinoamericana en ciernes, a través de un largo proceso que se inicia en el mismo siglo XVI y se desarrolla durante la Colonia como una cultura de resistencia y emancipación que genera los proyectos de nación y de independencia de las colonias iberoamericanas. Una vez logradas las independencias, estas culturas barrocas son combatidas por los gobiernos e intelectuales de las nuevas naciones que pretenden constituirse por decreto de Estado y negar el pasado colonial, sobre todo las culturas indígenas que las conforman. La negación de la historicidad multicultural de las naciones latinoamericanas por parte de los gobiernos independientes, tanto liberales como conservadores, se justifica desde una posición euro y anglocéntrica, internalizada por los nuevos

⁵ Edmundo O’Gorman, *México: el trauma de su historia*, México, UNAM, 1977, p. 15.

⁶ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 2007, p. 25.

gobiernos que adoptan como modelo a las metrópolis modernas. Desde esta perspectiva exógena, las naciones latinoamericanas son atrasadas o inmaduras precisamente por su herencia indígena y colonial y, para superar su atraso, deben someterse a las directrices marcadas por las metrópolis modernas, lo que establece un nuevo colonialismo. Este trauma o complejo de inferioridad justifica la dependencia y subordinación de los Estados latinoamericanos, que a su interior reproducen relaciones de dominación colonial con sus propios pueblos indígenas. Pero, bien señalado por humanistas y antropólogos como Guillermo Bonfil Batalla y Miguel León Portilla, son los pueblos indígenas y sus descendientes quienes han logrado preservar y desarrollar la diversidad cultural propia de las culturas barrocas latinoamericanas.

Primeramente nos referiremos a la formación del *ethos* barroco, después al humanismo criollo, también barroco, y a la articulación orgánica de ambos en la conformación de una cultura auténtica de resistencia y emancipación con respecto a las civilizaciones hegemónicas.

ETHOS BARROCO

El *ethos* barroco es resultado de este proceso de mescolanza de las culturas indígenas y europeas en la vida cotidiana de los pueblos conquistados. Se manifiesta primordialmente en el culto religioso, el arte popular y las fiestas comunitarias, donde coexisten la religión cristiana con restos de las religiones prehispánicas. En cuanto *ethos* popular, el Barroco es un “principio de estructuración de la experiencia del tiempo cotidiano”, que conforma tradiciones e identidades comunitarias. De acuerdo con Bolívar Echeverría, el Barroco es ante todo un *ethos* de resistencia al capitalismo en

cuanto invierte la jerarquía de los tiempos productivos e improductivos de la vida cotidiana al dar prioridad a la fiesta popular, al culto religioso y al arte sobre la producción económica. Es por ello que muchas veces se ha visto a la cultura barroca iberoamericana como opuesta a la Modernidad y al progreso civilizatorio basado en la productividad y acumulación de riqueza como signo de progreso, e incluso en el *ethos* realista o protestante (Max Weber) del capitalismo, como indicio de la gracia divina.

Bolívar Echeverría considera que la codigofagia se inició desde el mismo comienzo de la Conquista y ve en Malintzin a una de las primeras artífices o propiciadoras del *ethos* barroco, gracias a su superior capacidad de intérprete, traductora y mediadora entre lenguajes y culturas disímbolas e inconmensurables.

Una de las expresiones más significativas del *ethos* barroco es el guadalupanismo, pues es un producto del sincretismo religioso, del cristianismo indígena que recupera deidades prehispánicas como Tonantzin y la identifican con la Virgen María, madre de Dios en el marco de la fe cristiana. Para Bolívar Echeverría, el guadalupanismo es un ejemplo paradigmático de codigofagia o apropiación y transformación de la religión cristiana por los indígenas. Para Jean Jacques Lafaye, en la Virgen de Guadalupe “confluye una de las corrientes más permanentes del cristianismo, el culto a María Inmaculada, y una de las creencias fundamentales de la antigua religión prehispánica: el principio dual” y por ello, continúa Lafaye, “ha sido, según la feliz expresión de Francisco de la Maza, el espejo de la conciencia nacional [...] y la devoción a la Guadalupe fue para México el aspecto espiritual de la rebeldía colonial”.⁷

⁷ Jean Jacques Lafaye, *Quetzalcóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional en México*, Octavio Paz, “Prefacio”, Ida Vitale y Fulgencio López Vidarte, trads., México, FCE, 2002, pp. 391-392.

Por ello, no es casual que en la insurrección de Independencia, el cura Miguel Hidalgo haya adoptado como estandarte a la Virgen de Guadalupe para atraer a las masas indígenas que de antaño se identificaban con la Guadalupana.

Carlos Fuentes coincide con esta interpretación de la centralidad de la Virgen de Guadalupe como símbolo de la mexicanidad: “La sensación de orfandad y abandono que sigue a la Conquista es pronto superada por una operación política y racial asombrosa: la Virgen María, la madre de Dios, se aparece ante el más humilde campesino indígena y le ofrece rosas en invierno. Es una virgen morena, tiene un nombre árabe, se convierte en la madre pura del mexicano nuevo: Santa María de Guadalupe”.⁸

Es muy importante subrayar que el guadalupanismo, como culto popular, es primordialmente indígena y es también una manifestación originaria de la identidad barroca de los pueblos latinoamericanos que, en el caso de México, desempeña un papel primordial en la formación de una identidad nacional.

HUMANISMO CRIOLLO

Los humanistas criollos de los siglos XVII y XVIII hicieron suyos y desarrollaron ampliamente elementos de las culturas indígenas, incluso de las apropiaciones indígenas como el guadalupanismo indiano y el cristianismo primitivo. Carlos de Sigüenza y Góngora a finales del siglo XVII y fray Servando Teresa de Mier a finales del XVIII son autores ejemplares que desarrollan la transfiguración de deidades indígenas en personajes centrales del cristianismo como el apóstol santo Tomás en la figura de Quetzalcóatl y Tonantzin

⁸ Carlos Fuentes, *Los cinco soles de México*, Barcelona, Seix Barral, 2000, p. 14.

como la misma Virgen de Guadalupe, símbolo y expresión de resistencia de una nación multicultural de indios, mestizos y criollos contra los europeos.

Sor Juana Inés de la Cruz, amiga y colega de Sigüenza, defiende el derecho de los pueblos a practicar su propia religión y rechaza el uso de la fuerza para la conversión cristiana. Incluso presenta a los indígenas como personas de mayor dignidad y racionalidad que los conquistadores, invirtiendo así la relación entre bárbaros, representados por el conquistador, y civilizadas, personificadas en “América”, mujer indígena:

AMÉRICA

Bárbaro, loco que ciego
 con razones no entendidas
 quieres turbar mi sosiego
 que en serena paz tranquila
 gozamos: cesa en tu intento.⁹

Con esta inversión civilización-barbarie en contra de la pretensión de superioridad cultural de los españoles —la cual justificaría su dominación sobre los indios, como argumentaba Juan Ginés de Sepúlveda— sor Juana revive en el Barroco americano la radicalidad de los humanistas críticos de la Conquista del siglo XVI, especialmente de Alonso de la Veracruz y Bartolomé de Las Casas. Además esta inversión de civilización-barbarie también la sostiene en la actualidad Jean-Marie Le Clézio, Premio Nobel de Literatura: “En aquel enfrentamiento entre América y Occidente, entre los dioses y el oro, se ve bien quién es el civilizado y quién el

⁹ Sor Juana Inés de la Cruz, “Loa al auto sacramental *El divino Narciso*”, en José Joaquín Blanco, sel. y pról., *El lector novohispano: una antología de la literatura mexicana colonial*, México, Cal y Arena, 2005 (Col. *Los imprescindibles de la literatura*), p. 559.

bárbaro [...] no cabe duda de que son los aztecas (como los mayas o los tarascos) quienes detentan la civilización”.¹⁰

El eclecticismo barroco alcanzaría su expresión intelectual como proyecto civilizatorio alternativo a la Modernidad capitalista y a la Ilustración eurocéntrica con los jesuitas expulsos en la segunda mitad del siglo XVIII. Con referencia a ellos José Gaos señala: “En los aludidos jesuitas mexicanos se encuentra la conciencia acabada de la mexicanidad [...] se encarna, pues, la independencia espiritual de la Colonia respecto de la metrópoli, respecto del pasado común, que iba a traducirse en la independencia política”.¹¹

Entre los jesuitas expulsos destaca Francisco Javier Clavijero, quien en su *Historia antigua de México* escribe una de las defensas más lúcidas de las culturas indígenas de América en contra de las diatribas racistas de Cornelio de Pauw, uno de los afamados ilustrados europeos, colaborador de la *Enciclopedia* quien, en sus *Investigaciones filosóficas sobre los americanos*, copia los infundios sobre la barbarie de los indios de los cronistas más viscerales del siglo XVI como Francisco López de Gómara, al considerar que los indígenas americanos son naturalmente degenerados y en cuanto a su racionalidad apenas se diferencian de las bestias. Por ello, las colonias iberoamericanas están condenadas a permanecer en el salvajismo al margen del progreso civilizatorio de países como Francia, Alemania, Inglaterra y Holanda.

Clavijero refuta las tesis de degeneración y barbarie de los indígenas americanos que sostiene De Pauw, con base en un riguroso estudio histórico, antropológico y filosófico de los antiguos ameri-

¹⁰ Jean-Marie Le Clézio, *El sueño mexicano o el pensamiento interrumpido*, Mercedes Córdoba y Tomás Segovia, trads., México, FCE, 2008, pp. 38-39.

¹¹ José Gaos, “Pensamiento de lengua española”, en *id.*, *Obras completas*, México, UNAM, 1990, tomo VI, p. 53.

canos, y concluye que todos estos pueblos tenían las cualidades de una gran civilización:

Pues bien, los mexicanos y las demás naciones de Anáhuac, así como los peruleros, reconocían un ser supremo y omnipotente [...] Tenían un sistema de religión, sacerdotes, templos, sacrificios y ritos ordenados al culto uniforme de la divinidad. Tenían rey, gobernadores y magistrados; tenían tantas ciudades y poblaciones tan grandes y bien ordenadas [...] tenían leyes y costumbres [...] tenían comercio y cuidaban mucho de la equidad y justicia.//¿Qué más se quiere para que aquellas naciones no sean reputadas bárbaras y salvajes?¹²

Al igual que Clavijero, humanistas criollos de otros países hispanoamericanos respondieron a De Pauw para refutar sus prejuiciadas concepciones sobre los americanos. Entre ellos destacan Juan Ignacio de Molina (Chile), Francisco Iturri (Argentina), Juan de Velasco (Ecuador), además de Alexander von Humboldt, quienes consideraban las ideas inventadas por De Pauw y sus seguidores como patrañas de escritorio contrarias a la evidencia científica. Las respuestas convergentes de intelectuales criollos hispanoamericanos a las descalificaciones eurocéntricas revelan que en la segunda mitad del siglo XVIII existía un humanismo crítico anticolonial reivindicador de la grandeza de las civilizaciones prehispánicas, que asumían como herencia identitaria las naciones emergentes.

Las teorías eurocéntricas de De Pauw fueron copiadas por grandes filósofos europeos. Hegel por ejemplo, considera que las colonias iberoamericanas no pueden sumarse a la marcha del progreso de la historia, por causa de la persistencia de la población indígena que “no es susceptible de ninguna forma de civiliza-

¹² Citado en *ibid.*, pp. 743-744.

ción”,¹³ y agrega: “su inercia, humildad y rastrera sumisión frente al criollo y más aún frente al europeo son el carácter esencial de los americanos y ahora falta un buen lapso de tiempo para que el europeo consiga inculcar en ellos un poco de dignidad”.¹⁴

La confrontación y disputa en las filosofías eurocéntricas y colonialistas, como la de De Pauw y posteriormente de Hegel, y las filosofías críticas e indigenistas de los humanistas criollos contribuyeron a la formación de proyectos de nación en diferentes países latinoamericanos, como señala Gaos, y también a la formación de una auténtica filosofía de la historia y un humanismo auténticamente latinoamericano.

Gracias a que los caudillos criollos compartían el orgullo indianista que los acercaba al *ethos* barroco de los indígenas y mestizos, el llamado a la Independencia encontró una amplia y espontánea respuesta popular. Como señala Eric van Young, al elegir Hidalgo la imagen de la Virgen de Guadalupe como insignia de la insurrección “tocó una fibra sensible entre las masas rurales de muchas partes del país, y con ella dio al movimiento en toda la Colonia una legitimidad ostensiblemente religiosa de la que podía haber carecido en su ausencia”.¹⁵

En México el proyecto criollo de nación fue derrotado por los ejércitos realistas en 1816 y fue precisamente uno de sus generales, Agustín de Iturbide, que había vencido a Morelos, quien en 1821, ante la amenaza de restablecimiento de la Constitución de Cádiz, encabezó la independencia de México, por convenir así al alto clero, a comerciantes españoles y a los criollos del ejército

¹³ Citado por Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica 1750-1900* (1955), Antonio Alatorre, trad., México, FCE, 1993, p. 416.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 546-547.

¹⁵ Eric van Young, *La otra rebelión: la lucha de la Independencia de México 1810-1821*, Rossana Reyes Vega, trad., México, FCE, 2006, p. 560.

realista. Con Iturbide llega a su fin la ideología nacionalista del indigenismo histórico y en su lugar se desarrollan ideologías liberales y conservadoras que continuamente pugnan por constituir un Estado independiente y a partir de ahí, por decreto, una nueva nación mexicana. Tanto el pensamiento liberal de José María Luis Mora como el pensamiento conservador de Lucas Alamán desconocieron la relevancia del nacionalismo criollo que se formó a través de un mestizaje cultural durante tres siglos de conflictivas relaciones entre españoles, criollos, mestizos e indígenas. Asimismo, liberales y conservadores vieron en la persistencia de la población indígena un serio obstáculo para la formación de una nueva nación mexicana. En 1824 Mora, el intelectual liberal más destacado de su tiempo, propuso ante el Congreso que “se proscriba la denominación de indio que ha venido a ser su acepción vulgar oprobiosa de una gran porción de nuestros ciudadanos”.¹⁶

Como observa Charles Adams Hale, la imagen que tenía Mora de los indios no era la de Clavijero y demás humanistas mexicanos, sino la de Robertson y De Pauw. Por tanto en su concepción liberal el indio tenía que desaparecer jurídica y étnicamente de la nación mexicana.¹⁷ Para ello se diseñó la política poblacional del mestizaje racial y una educación basada en la lengua castellana y el positivismo y contraria al humanismo mexicano y a la cultura barroca. El liberalismo de la segunda mitad del siglo XIX fue aún más hostil con las culturas y pueblos indígenas, a tal grado que

¹⁶ Citado por Charles Adams Hale, *El liberalismo mexicano en la época de Mora 1821-1853*, Sergio Fernández Bravo y Francisco González Aramburu, trads., México, Siglo XXI, 1982, p. 224.

¹⁷ “Mora aseveró con toda claridad que era en la raza blanca ‘donde se ha de buscar el carácter del mexicano’. Creía que, mediante un programa concentrado de colonización europea, México, en el término de un siglo, podría realizar la fusión completa de los indios y ‘la total extinción de las castas’”, *ibid.*, p. 229.

Carlos Montemayor comenta, “el liberalismo mexicano destruyó más comunidades en un siglo de lo que la Colonia destruyó a lo largo de trescientos años”.¹⁸

En suma, como señala Carlos Fuentes, “el Estado liberal progresista de la República Restaurada no recogió la pluralidad cultural de México, las culturas indígenas, míticas, españolas, católicas, sincréticas, barrocas”;¹⁹ por el contrario en México y otros países latinoamericanos se combatió la diversidad étnica y cultural para imponer el mestizaje racial y una nueva nación homogénea bajo moldes exógenos decretada por el Estado. Miguel León Portilla se sorprende con razón que la política de “desindianización” se haya intensificado después de las independencias de las colonias hispanoamericanas y continúe hasta nuestros días, no obstante que la población indígena haya sido protagonista en los procesos de emancipación nacional y en otras importantes transformaciones sociales y políticas, como fue el caso de la Revolución Mexicana de 1910. Conforme acontecen estos movimientos de cambio hacia la modernización social, económica, política y cultural de las naciones latinoamericanas se margina más a la población indígena, se empeoran sus condiciones de vida y se destruyen sus culturas y comunidades:

Consumada la Independencia y establecida la República, los indígenas fueron perdiendo los derechos en que se fundaba su personalidad jurídica. Al hacerse a un lado las distinciones étnicas, poco a poco fueron desapareciendo las antiguas repúblicas de indios. La imposibilidad de esgrimir derechos que les reconocían las Leyes de Indias trajo consigo nuevas formas de marginación. La propiedad comunal de las tierras, las formas de gobierno indí-

¹⁸ Carlos Montemayor, *Los pueblos indios de México hoy*, México, Planeta, 2001, p. 65.

¹⁹ Fuentes, “Las dos orillas”, en *id.*, *Los cinco soles de México* [n. 8], p. 20.

gena, la salvaguarda de sus lenguas y de sus usos y costumbres quedaron en grave peligro de desaparecer.²⁰

En las naciones latinoamericanas independientes, los indios y sus descendientes siguieron sometidos a la dominación y explotación colonial, ya no de las metrópolis ibéricas sino de los nuevos Estados nacionales. Este colonialismo interno, como lo denomina Pablo González Casanova, es uno de los problemas más graves de los países latinoamericanos, problema ante el cual los gobiernos optan por desindianizar al indio para integrarlo al progreso social que representa la modernización del país, a través de procesos de “aculturación”.²¹ Esta estrategia fundada en nuevas versiones de las viejas teorías colonialistas de la inferioridad intelectual y moral de los indios corresponde a lo que Luis Villoro llama “indigenismo”, que son concepciones de personas no indígenas sobre los indígenas, para integrarlos al mundo civilizado y al progreso nacional, para lo cual se tiene que someter al indio para cambiar su cultura y forma de vida:

El indigenismo se presenta como un proceso histórico en la conciencia en el cual el indígena es comprendido y juzgado (“revelado”) por el no indígena (“la instancia revelante”). Este proceso es manifestación de otro que se da en la realidad social en el cual el indígena es dominado y explotado por el no indígena.²²

²⁰ Miguel León-Portilla, *Independencia, Reforma y Revolución, ¿y los indios qué?*, México, Conaculta/UNAM, 2011, p. 68.

²¹ Véanse Pablo González Casanova, “Colonialismo interno (una redefinición)”, en Atilio A. Boron, Javier Amadeo y Sabrina González, comps., *La teoría marxista hoy: problemas y perspectivas*, Buenos Aires, Clacso, 2007, pp. 409-434; y Gonzalo Aguirre Beltrán, *Medicina y magia: el proceso de aculturación en la estructura colonial*, México, Instituto Nacional Indigenista, 1963.

²² Luis Villoro, *Los grandes momentos del indigenismo* (1950), México, El Colegio de México/El Colegio Nacional/FCE, 1998, p. 8.

El indigenismo —al tratar de resolver la escisión entre la civilización occidental moderna y las culturas atrasadas indígenas— cae en un dilema que en realidad es una aporía: para liberar al indio de su atraso cultural y material hay que someterlo. Si se lo deja en libertad, se lo abandona en su ignorancia y miseria: “La antinomia entre culturas encierra otra antinomia más grave y radical [...] El indianista fanático trata al indio como hombre libre, pero, en el fondo, quiere que permanezca esclavo. El occidentalista exaltado quiere al hombre libre, pero de hecho lo trata como esclavo”.²³

Frente a esta antinomia, al final de cuentas Villoro se inclina por un indigenismo matizado que da prioridad al conocimiento científico sobre las creencias no científicas de los indígenas: “Allí, si acordáramos libertad absoluta al indio, se volvería ésta contra él [...] en el fondo el civilizado resuelve desde fuera los asuntos del indígena [...] aquí no será el libre arbitrio del indígena el que decida sobre su progreso”.²⁴

Con el tiempo, Villoro abandona esta posición de los años cincuenta y después del levantamiento indígena del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en 1994 cambia radicalmente su posición a favor de la autonomía de los pueblos indígenas, pues descubre que son ellos, con sus culturas diversas, y formas de organización social y política, quienes tienen la capacidad de resolver los problemas insalvables del colonialismo interno y externo de los países latinoamericanos: “Desde el siglo XVI, los pueblos indios de América han sido para criollos y mestizos, lo otro; lo otro juzgado y manipulado para su explotación o, por el contrario para su redención [...] La verdadera liberación del indio es reconocerlo como sujeto, en cuyas manos está su propia suerte [...] ser sujeto pleno

²³ *Ibid.*, p. 242.

²⁴ *Ibid.*

es ser autónomo”.²⁵ El reconocimiento de la pluralidad interna de las naciones latinoamericanas, sustentada primordialmente por sus pueblos originarios y la aceptación de sus autonomías, necesariamente conlleva a la transformación de un Estado homogéneo en naciones multiculturales y Estados plurales.

Miguel León Portilla también coincide con Luis Villoro respecto a la fuerza transformadora de los pueblos indígenas para construir una nación plural e incluyente concordante con la cultura barroca latinoamericana, profusamente plural y en constante movimiento:

En el autorreconocimiento de la pluralidad cultural y lingüística, México encontrará un manantial de recursos —otras formas de concebir al mundo y de actuar sabiamente sobre él— antes no tomados en cuenta. Podrá así renovar su proyecto como nación y hacer frente a los embates del exterior, dirigidos a imponer la más globalizante de todas las globalizaciones que hasta ahora se han visto. Nuestro país se reconciliará a la postre consigo mismo al asumirse como lo que realmente es, integrado por mujeres y hombres de distintas lenguas y culturas y sustentado en lo que es su raíz más honda: el legado de los pueblos originarios, con la presencia enriquecedora de sus descendientes, los indígenas contemporáneos.²⁶

CONCLUSIONES

La inagotable diversidad cultural de las naciones latinoamericanas formadas a partir de la Conquista y durante la dominación colonial, se articula en sus culturas barrocas, tanto popular indígena como criolla humanista. Como señala Carlos Fuentes: “Una nueva

²⁵ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, México, Paidós/UNAM, 1998, p. 79.

²⁶ Miguel León-Portilla, “Autonomía y otras demandas indígenas”, en *id.*, *Obras de Miguel León-Portilla*, 1. *Pueblos indígenas de México: autonomía y diferencia cultural*, México, UNAM/El Colegio Nacional, 2003, p. 21.

genealogía americana creció bajo las cúpulas del Barroco. En ella ganaron su voz los silenciosos y adquirieron un nombre los anónimos: indios, mestizos y negros”.²⁷ El Barroco es una expresión auténtica de la integración de la diversidad cultural latinoamericana, y por ello contribuye de manera destacada a la conformación de las identidades nacionales plurales.

Desde la perspectiva de las culturas barrocas americanas es posible construir una interpretación histórica y política muy diferente del mundo latinoamericano que, lejos de subsumirse como versiones deficientes de la civilización norteamericana y angloamericana, reconoce su originalidad y valía propia como una cultura común de resistencia a la Modernidad capitalista. En esta interpretación, las naciones multiculturales latinoamericanas tienen una situación excepcional para impulsar un proyecto civilizatorio alternativo no reduccionista al racionalismo tecnocientífico ni al Estado-nación homogéneo y hegemónico de la civilización capitalista global, sino por el contrario, fiel a la historicidad barroca, un proyecto civilizatorio profundamente plural, comunitario y republicano en constante transformación, través de la confrontación, el diálogo y el aprendizaje con otras culturas, aun con aquellas impuestas por la violencia.

²⁷ Fuentes, *Los cinco soles de México* [n. 8], p. 15.

5. LA ESFINGE LATINOAMERICANA: (DES)PLIEGUES DE UNA “TODAVÍA-NO” CIVILIZACIÓN

Andrés Kozel*

El problema de la civilización no puede ser visto como un problema intrascendente o en todo caso postergable [...] He querido insistir en que es el problema, porque en él se define el modelo de sociedad que vamos a construir.

GUILLERMO BONFIL BATALLA

PROPÓSITO

Ni siquiera para quienes empatizamos con el enfoque civilizacional y con la noción de la unidad latinoamericana como ideal a promover es algo suficientemente claro que América Latina sea una de las civilizaciones del mundo. El tema es polémico; remite a distintos modos de nombrar, de concebir conjuntos, consistencias,

* Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Universidad Nacional de San Martín, Argentina (akozel@unsam.ar).

temporalidades. En este ensayo me propongo mostrar cómo fueron elaboradas esas difíciles cuestiones en una trama de textualizaciones emblemáticas de nuestra cultura. No aspiro a la exhaustividad de una enciclopedia imaginaria con cuya existencia me es, pese a todo, difícil renunciar a soñar, sino a la capacidad persuasiva de una selección de hebras argumentales dispuestas bajo una hipótesis interpretativa personal.¹

Hipótesis: en términos de gestos, retóricas, motivos e imágenes, se detecta una llamativa continuidad en los motivos, algunos deslizamientos y torsiones y, sobre todo, una vacilación en la afirmación civilizacional. Nos vemos colocados así ante un espesor de símbolos que, algo paradójicamente, se revela tan iterativo y poblado de espejismos como rico en matices y, en varios sentidos, estremecedor. La sensación final es ambivalente: aúna la comprobación de vigencias difusas pero vibrantes a una interrogación abisal, relativa al carácter de “trabajo de Sísifo” que parece implicar todo esfuerzo de argumentar en esta clave sobre y desde América Latina.

El enfoque civilizacional es una forma de pensar el mundo a gran escala. La *imago mundi* que perfila —una decena de grandes civilizaciones; muchas más de menor extensión— difiere de (y en parte completa a) aquellas que lo visualizan como un domo único (occidentalizado o híbrido) o como una estructuración polarizada en centro/s y periferia/s. Internamente diverso, prioriza la identificación de aquellos rasgos que, por perdurables, se presentan como característicos de una cultura. Decir perdurables y característicos no equivale a mentar, necesariamente, esencialidades

¹ Por razones de espacio, me impuse el límite de recurrir a poco más de medio centenar de hebras argumentales, omitiendo mencionar la vasta literatura exegética alusiva, de cuya exuberante riqueza soy, por supuesto, deudor.

ahistóricas; como enseñó Fernand Braudel, hay impermeabilidades permeables.

En su acepción civilizacional, el término *civilización* es sinónimo aproximado de área cultural o de cultura a gran escala, y se declina forzosamente en plural: las civilizaciones del mundo.² Se sitúa, así, a distancia de otras acepciones, como la civilizadora (que descansa sobre una concepción jerárquico-excluyente de las sociedades y grupos, y que suele derivar en proselitismos), o la civilizatoria (que tensiona la noción hacia conjuntos más abarcadores, como sucede, por ejemplo, cuando se habla de crisis civilizatoria global). Esta distinción, aun cuando no siempre emerge con nitidez en las textualizaciones, posee cierto valor heurístico; es por eso que me permito retomarla aquí.

GESTOS Y FIGURAS FUNDANTES

Sabemos que la “pluralización” del término *civilización* tuvo lugar en el siglo XIX y que el concepto *América Latina* despuntó no antes de mediados de ese mismo siglo. Sin embargo, el gesto vindicatorio de lo que “compone” aquello que acabaría siendo llamado “América Latina” cuenta con antecedentes. Monumentos historiográficos como los legados por Antonello Gerbi y David Brading pueden ayudar bastante a los rastreadores de filiaciones.³

² Véanse Fernand Braudel, *Las civilizaciones actuales: estudio de historia económica y social*, Josefina Gámez Mendoza y Gonzalo Anes, trads., Madrid, Tecnos, 1966; Samuel Huntington, *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* (1997), José Pedro Tosaus Abadía, trad., Buenos Aires, Paidós, 2015; Yákov Shemyakin, “La civilización latinoamericana en el mundo en globalización”, *Iberoamérica* (Instituto Latinoamericano de la Academia de Ciencias de Rusia), núm. 4 (2007).

³ Antonello Gerbi, *La disputa del Nuevo Mundo: historia de una polémica 1750-1900* (1955), Antonio Alatorre, trad., México, FCE, 1993; David A. Brading, *Orbe indiano:*

Allí están la controversia de Valladolid, de mediados del siglo XVI; los términos y pliegues de la llamada disputa del Nuevo Mundo dieciochesca; la tradición del patriotismo criollo, complejamente surgida en el orbe indiano (especialmente en Nueva España y Perú), actualizada en torno a la Independencia y prolongada en ulteriores estribaciones.

No me parece excesivo considerar como fundante el gesto asociado a las figuras retóricas *ego quoque/tu quoque*, desplegado en las antiguas “defensas” de lo americano. Sin duda, ello es atribuible a la conquista y a las formas concretas que el hecho colonial adquirió en América y que involucró modalidades de lo que Leopoldo Zea denominó, siguiendo a Arnold J. Toynbee, “regateo de humanidad”.⁴ Quien percibe que su humanidad le es regateada, puede adentrarse en este tipo de enzarzamientos alegatorios, entre los cuales se incluye, desde luego, el recurso al “memorial de agravios”, con estatuto de género entre nosotros, desde la *Brevísima* lascasiana y los sermones del padre Vieira, hasta el cine de denuncia social o la prédica de Rigoberta Menchú, pasando por la “develación” de Jean-Louis Vastey, junto a otras incontables expresiones rotundas aunque no siempre bien recordadas. Al recorrer tales tramas se detectan, desde luego, variaciones —en la composición del nosotros que habla y del nosotros al que se le habla, en las premisas sobre las que descansan las argumentaciones, en los motivos esgrimidos etc.—, que solicitan abordajes específicos y contextualizados; sin embargo, en su sedimentación, gestos y figuras, a veces torsionados hasta extremos como el *non*

de la monarquía católica a la república criolla 1492-1867, Juan José Utrilla, trad., México, FCE, 1991.

⁴ Leopoldo Zea, *El Occidente y la conciencia de México*, México, Antigua Librería Robredo, 1953.

fecit taliter omni nationi guadalupano, conformaron una suerte de matriz discursiva sobre la cual se fueron tejiendo buena parte de las formulaciones pre, proto o filo civilizacionales.

UN PEQUEÑO GÉNERO HUMANO

En 1815 Simón Bolívar escribió: “Nosotros somos un pequeño género humano; poseemos un mundo aparte, cercado por dilatados mares; nuevo en casi todas las artes y ciencias aunque en cierto modo viejo en los usos de la sociedad civil”.⁵

Sería difícil hallar un modo más persuasivo de condensar todo aquello que se busca significar con la noción de “civilización latinoamericana” que esa imagen del “pequeño género humano” que somos, de ese “mundo aparte” que poseemos. Los motivos evocados por Bolívar constituyen hebras muy valiosas. Veamos.

Es claro que el “nosotros” bolivariano aludía a la América meridional, es decir, a la América hasta entonces española, siendo materia de debate hasta qué punto el Brasil quedaba integrado en la visión. Según Bolívar, esos países compartían no solamente una geografía “cercada”, sino además el origen, la lengua, las costumbres y la religión. Este “mundo” asistía entonces al desplome y desmembración de un imperio, sin estar en condiciones de restituir “las antiguas naciones”; de aquello que en otro tiempo había sido, se conservaban apenas vestigios; ni siquiera en México cabía pensar en un “retorno de Quetzalcóatl”. Siguiendo esta línea, resulta clara la diferencia entre nuestro “mundo” y otros como China, India, Japón o el Islam, donde la tematización de vigencias o retornos es, como mínimo, verosímil.

⁵ Simón Bolívar, “Carta de Jamaica” (1815), en *id.*, *Doctrina del Libertador*, Manuel Pérez Vila, comp., notas y cron., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985.

Bolívar prosigue indicando que “nuestro” caso era “el más extraordinario y complicado”, puesto que no éramos indios ni españoles, sino una “especie media” entre ambos: además de americano meridional, el “nosotros” bolivariano era, como puede notarse, criollo. Al introducir la expresión “especie media”, Bolívar destacaba, por un lado, la realidad del mestizaje biológico y cultural y, por otra, oblicua pero notoriamente, la problemática de la civilización negada y la complicada posición en que quedaban ubicados los sectores dirigentes criollos.⁶ Al revisar su “Discurso de Angostura” (1819), podemos observar que Bolívar visualizaba al mestizaje como una realidad y, también, como un horizonte deseable: “Unidad, unidad, unidad, debe ser nuestra divisa. La sangre de nuestros ciudadanos es diferente; mezclémosla para unirla”.⁷ Es difícil recorrer estos pasajes, y pasar por la rotunda alusión a la educación popular que aparece líneas después de la frase antecitada, sin pensar en la prédica de Simón Rodríguez, su extraordinario y excéntrico maestro, en cuya obra vibra, como posible denominador común americano, un genuino igualitarismo republicano y democrático.

Más allá de esto, conviene recordar que hacer de nuestro “mundo aparte” una sola gran nación, que compartiera, además de todos los denominadores comunes civilizacionales, el gobierno, era para Bolívar una idea grandiosa, aunque inviable, dada la imperante diversidad de situaciones, intereses y caracteres. Además de haber sido pronóstico certero, la referencia a esa “no posibilidad” posee gran interés, puesto que conduce a pensar que nuestro

⁶ En la “Carta de Jamaica” también se aprecia que la peculiaridad de la temporalidad americana, donde lo viejo y lo nuevo coexisten, era bien percibida por Bolívar.

⁷ Simón Bolívar, “Discurso de Angostura” (1819), en *id.*, *Doctrina del Libertador* [n. 5].

mundo aparte no era, ni es, y acaso no pueda ser, civilización “de un solo país”. Más allá de su innegable inscripción en contextos específicos, las reflexiones integracionistas de Bolívar invitan a interrogarse sobre cuestiones relevantes para el enfoque civilizacional, entre ellas, la siguiente: ¿cuál es o podría ser el centro político capaz de orientar los pulsos de este mundo nuestro?

EL TIEMPO A FAVOR, LAS PALABRAS Y LAS COSAS

En un recordado pasaje, fechado en 1842, Andrés Bello anotó que nuestra civilización es un “destello” de otra mayor a la que nos hallamos incorporados. La imagen es sugerente, puesto que combina los temas de la pertenencia a un conjunto más amplio y de cierta autonomía con brillo propio. También son de interés la temprana insistencia de Bello en la valía de la herencia colonial (telón de fondo que explica “los grandes hechos que ilustran las campañas de los patriotas”) y en la necesidad de una independencia intelectual entendida en continuidad con aquélla (punto que se aprecia, por ejemplo, en su concepción de la lengua), así como su acento colocado en la “ventaja” de que dispondríamos por poder “contar” con las perfecciones alcanzadas lenta y tortuosamente por los pueblos más adelantados: todo parecía estar hecho “para nuestros goces y para nuestros progresos”. Bello se había referido a esto ya en 1829, apenas arribado a Chile tras su estancia europea. El haber “llegado tarde” no figuraba aquí en nuestro deber, sino en nuestro haber; ventaja de juventud, podría decirse. Escritas en la década de 1820, sus recordadas silvas a la poesía y a la agricultura de la zona tórrida parecen querer nombrar todo lo americano (meridional); habría otros intentos análogos; al releerlos, vale la pena tener en mente la siguiente frase, deslizada por Octavio Paz en su *Sor*

Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe: “Más que una visión del mundo, una civilización es un mundo. Un mundo de objetos y, sobre todo, un mundo de nombres”.⁸

LA CIVILIZACIÓN PROPIA, ALGO A CONQUISTAR

En las elaboraciones del joven Juan Bautista Alberdi se detecta un uso llamativo del término civilización, que debe bastante a su asimilación de los planteamientos de la escuela histórica alemana de derecho. Con motivo de la apertura del Salón Literario, y cuando todavía apoyaba al gobierno de Juan Manuel de Rosas, declaró Alberdi:

El desarrollo, señores, es el fin, la ley de toda la humanidad; pero esta ley tiene también sus leyes. Todos los pueblos se desarrollan necesariamente, pero cada uno se desarrolla a su modo; porque el desenvolvimiento se opera según ciertas leyes constantes, en una íntima subordinación a las condiciones del tiempo y del espacio [...] Este modo individual de progreso constituye la civilización de cada pueblo; cada pueblo, pues, tiene y debe tener su civilización propia, que ha de tomarla en la combinación de la ley universal del desenvolvimiento humano, con sus condiciones de tiempo y espacio [...] Seguir el desarrollo es adquirir una civilización propia, aunque

⁸ Andrés Bello, *Obra literaria*, Pedro Grases, ed., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1985; también citas recogidas por Pedro Grases, “Andrés Bello y la cultura colonial”, *Thesaurus* (Bogotá, Instituto Caro y Cuervo), tomo IV, núm. 3 (1948), pp. 538-550; Octavio Paz, cap. 4, “Una literatura trasplantada”, en *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe* (1982), *Obras completas*, tomo 5, México, FCE, 1994. También escribió Paz: “Desde el comienzo la literatura novohispana tuvo conciencia de su dualidad. La sombra del otro, verdadero lenguaje de fantasmas, hecho no de palabras sino de murmullos y silencios, aparece ya en los poemas de los poetas del siglo XVI [...] La literatura indígena no podía ser cabalmente comprendida en los siglos XVI, XVII y XVIII [...] El descubrimiento y la asimilación de las artes y literaturas no occidentales se inicia en Europa en el siglo XVIII, cobra ímpetu con el romanticismo y culmina en la primera mitad del siglo XX”.

imperfecta, y no copiar las civilizaciones extranjeras, aunque adelantadas. Cada pueblo debe ser de su edad y de su suelo.⁹

Corría el año 1837. En su *Fragmento preliminar al estudio del derecho*, del año siguiente, Alberdi insistió: la “inteligencia americana” requería de héroes capaces de conquistar los mundos de la filosofía, de la política, de la sociabilidad, del arte *americanos*—siendo claro que se refería a la América meridional.¹⁰ En el joven Alberdi, la “consistencia civilizacional” era algo por alcanzar, una tarea a realizar, que poseía empero estatuto de ley histórica. Los verbos y los tiempos verbales a los que acudió son indicativos de la especial tensión dramática implicada en su parecer. Es una hebra muy significativa, que un siglo después recuperarían, entre otros, José Gaos, Leopoldo Zea, Arturo A. Roig.

INESTABILIDADES DEL CIVILIZADOR

Es preciso integrar en esta urdimbre al *Facundo* sarmientino (1845), aunque sólo sea para insistir en las inestabilidades y motivos “a contracorriente” que se filtran entre los hilos de su parénesis explícita, más civilizadora que civilizacional. Hay en esa obra clásica hebras reveladoras de tensiones impresionantes: la coexistencia implicada en la conjunción *i* presente en su título (*Civilización i barbarie*); la puesta de relieve de una temporalidad compleja (anunciada en el pasaje bolivariano y, diríamos, a riesgo

⁹ Juan Bautista Alberdi, “Doble armonía entre el objeto de esta institución, con una exigencia de nuestro desarrollo social; y de esta exigencia con otra general del espíritu humano” (1837), en *El Salón Literario de 1837*, estudio preliminar de Félix Weinberg, Buenos Aires, Hachette, 1958 (Col. *El pasado argentino*).

¹⁰ Juan Bautista Alberdi, *Fragmento preliminar al estudio del Derecho* (1838), Buenos Aires, Hachette, 1955.

de incurrir en anacronismo, como “anticipatoria” de la tesis de la heterogeneidad estructural), e, incluso, lo que poco más de un siglo después Rodolfo Kusch llamaría la seducción de la barbarie: en el capítulo segundo del *Facundo*, la barbarie emerge con “su costado poético y fases dignas de la pluma del romancista”; siguen a ello largas páginas dedicadas a una alucinada descripción de sus tipos característicos. ¿No debieran estas inestabilidades formar parte, también, de nuestra sistemática civilizacional? ¿No hablan, a su modo, de las complicaciones de la “especie media” que mentaba Bolívar? Pueden recordarse ilustres réplicas rioplatenses al libro de Sarmiento. Pero hay una obra que como ninguna otra incita una reflexión en esta clave. Aludo, claro, a *Os sertões*, de Euclides da Cunha. ¿Cómo no recordar los debates suscitados en torno a la significación de ese abrumador testimonio, al impresionante desgarramiento experimentado por su autor?¹¹ Los significantes implicados en la escritura de Sarmiento —civilización, barbarie, *Facundo*, e, incluso, Sarmiento— protagonizaron densas sagas simbólicas, que incluyeron polémicas retrospectivas y trastocamientos de las valoraciones. Entre los efectos de lo antedicho cabe referir cierto predominio entre nosotros de la acepción civilizadora de la palabra, lo cual derivó en el efecto suplementario siguiente: quienes quisieron explorar modalidades de afirmación identitaria tendieron a desconfiar de un término asociado a la impostura violenta, a la masacre, al exterminio de aquello que había/hay aquí.

¹¹ Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo o civilización y barbarie* (1845), Noé Jitrik, pról., Susana Zanetti y Dara Dottori, notas y cron., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977; Euclides da Cunha, *Los sertones/Campaña de Canudos* (1902), Buenos Aires, FCE, 2012.

CONTRASTE Y AMENAZA

Los estudios de Arturo Ardao y Miguel Rojas Mix han esclarecido el proceso de génesis de la idea y el nombre de América Latina.¹² Interesa recordar dos aspectos de ese capítulo de la saga onomástica. En primer lugar, el enraizamiento de la idea de la latinidad en los hallazgos de la filología romántica y en el perfilamiento de los “panismos” decimonónicos, proceso que condujo a mentar la (pan)(neo)latinidad. En segundo lugar, el impulso protoantiimperialista subyacente a la acuñación del nombre América Latina en 1856, punto ligado a las resistencias generadas por el expansionismo estadounidense en México primero y en Nicaragua después. Ambos aspectos contribuyeron a fijar el contraste entre las dos Américas, una latina y otra sajona, activando aquí la percepción de una amenaza nueva, motivo que impactó sobre la experiencia de la temporalidad, dando lugar a tácticas retóricas orientadas a contener o diferir el indeseable destino de la conquista o la anexión por el Coloso del Norte.

Una faceta medular del contraste, retomada en esos mismos años, es la valoración del mestizaje. En un discurso pronunciado por Francisco Bilbao en 1856 para convocar a la unidad de (“los Estados todavía ‘Des-Unidos’”) de la América del Sur, vemos des-puntar esta hebra, entretejida con otras de gran relevancia:

Hemos hecho desaparecer la esclavitud de todas las Repúblicas del Sur, nosotros los pobres, y vosotros los felices y los ricos no lo habéis hecho; hemos incorporado e incorporamos a las razas primitivas, formando en el Perú la

¹² Arturo Ardao, *Génesis de la idea y el nombre América Latina*, incluido en *América Latina y la latinidad* (1980), México, CCYDEL-UNAM, 1993; Miguel Rojas Mix, “Bilbao y el hallazgo de América latina: unión continental, socialista y libertaria...”, *Caravelle. Cahiers du Monde Hispanique et Luso-Brésilien* (Toulouse), núm. 46 (1986), pp. 35-47.

casi totalidad de la nación, porque las creemos nuestra sangre y nuestra carne, y vosotros las extermináis jesuíticamente. Vive en nuestras regiones algo de esa antigua humanidad y hospitalidad divinas, en nuestros pechos hay espacio para el amor del género humano. No hemos perdido la tradición de la espiritualidad del destino del hombre.¹⁵

El discurso de Bilbao enlaza verdades comprobables con idealizaciones. En varios lugares de la América antes ibera se exterminó a las poblaciones originarias y se destrató a los afros con rigores parangonables a los otros. Como sea, la prédica bilbaína contribuyó a fijar los parámetros básicos del contraste entre las dos Américas, así como la retórica y la imaginería conexas. Entre otras cosas, debido a su llamado a valorar lo propio teniendo presentes los desfavores de la historia. Desinterés, dignidad, espiritualidad, esteticismo y disposición holística aparecen como marcas distintivas de la América que empezaba a llamarse *Latina*, nombre de cuya acuñación Bilbao fue protagonista y del cual, a diferencia de José María Torres Caicedo, renegaría poco después, con motivo de su oposición a la intervención francesa en México.

NATURALEZA VERSUS ARTIFICIO

Algunas de las hebras bilbaínas reaparecerían en ulteriores textualizaciones prominentes. En *Nuestra América* de José Martí, resuena la orgullosa valoración de lo propio: “De factores tan descompuestos, jamás, en menos tiempo histórico, se han creado na-

¹⁵ Francisco Bilbao, “Iniciativa de la América: idea de un congreso federal de las repúblicas” (1856), en Leopoldo Zea, comp., *Fuentes de la cultura latinoamericana*, México, FCE, 1993, tomo 1, pp. 53-66.

ciones tan adelantadas y compactas”.¹⁴ También, la amenaza del “gigante que lleva siete leguas en las botas”. Martí insistió además en el viejo tema de la necesidad de conocer a fondo la historia de América y el hombre americano, con vistas a que estos países puedan ser gobernados con criterios acordes con sus factores reales. Su propuesta de reestructuración de la educación universitaria se deriva de esa consideración. “La Universidad europea ha de ceder a la Universidad americana”; “Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra. Nos es más necesaria”. Martí tematiza de un modo personal la polaridad entre “hombres naturales” y “letrados artificiales” (también, “mestizos autóctonos”/“criollos exóticos”). Hasta hace muy poco —sostiene— “éramos una visión”, “una máscara”; ahora, “las levitas son todavía de Francia, pero el pensamiento empieza a ser de América”. Se va dejando de imitar; se comprende la importancia de crear con base en lo propio: “El vino, de plátano, y si sale agrio, ¡es nuestro vino!”. Los tiempos verbales que emplea hacen pensar que advierte signos favorecedores de su criterio: la auténtico y natural se estaría imponiendo. ¿En verdad lo cree así o se trata de giros retóricos? Como sea, su énfasis en una realidad propia que no se deja ver bien con “antiparras yanquis o francesas”, destila en sí connotaciones con valor civilizacional. Por lo demás, el acento en la autenticidad del pueblo natural frente a la artificiosidad de la erudición imitativa y falsaria se volvería un motivo recurrente entre nosotros; décadas más tarde, con variaciones y deslizamientos, sería retomado por críticos de la situación de nuestras masas y de la alienación de nuestros sectores privilegiados; se puede pensar en zonas del realismo social, en el *Canto general*, en las meditaciones de Rodol-

¹⁴ José Martí, *Nuestra América* (1891), en *id.*, *Ensayos y crónicas*, José Olivio Jiménez, ed., Madrid, Cátedra, 2004 (Col. *Letras hispánicas*).

fo Kusch, en el cine comprometido, en la ensayística de Eduardo Galeano, en toda la deriva calibánica donde destaca la “estación” Fernández Retamar. La cuestión reconduce, por supuesto, al problema de la “especie media” de Bolívar. No se exagera si se afirma que Simón Rodríguez fue un antecedente de Martí. La polaridad martiana recuerda la prédica del postrer Dostoievski; el otro gran tema introducido por el pensador ruso —el horizonte de una reconciliación universal fundada en los valores específicos del propio pueblo-civilización— despuntaría también entre nosotros, según veremos.

REINO DEL ESPÍRITU E IRREDUCTIBILIDAD

En torno a 1900, en el marco del procesamiento simbólico de la Guerra Hispano-Cubano-Estadounidense, vieron la luz textualizaciones que robustecieron varios de los aspectos que venimos consignando. Sin ser los únicos, el breve ensayo “El triunfo de Calibán”, dado a conocer por Rubén Darío en 1898 y, sobre todo, el *Ariel*, de José Enrique Rodó, publicado en 1900, son hitos recordados.¹⁵ La flamígera intervención del nicaragüense es importante; junto a varios poemas suyos de ese tiempo, alimentó la retórica y la imaginería antiyanqui, tematizadora del contraste entre las dos Américas; sus metáforas y su singular estilo cadencioso siguieron resonando por décadas; por ejemplo, en la poesía de José Santos Chocano (*Alma América*, 1906), en la propuesta del mundonovis-

¹⁵ Rubén Darío, “El triunfo de Calibán”, *El Tiempo* (Buenos Aires), 20-v-1898. Hay disponible en línea una reedición anotada por Carlos Jáuregui; José Enrique Rodó, *Ariel* (1900), en *id.*, *Obras completas*, Emir Rodríguez Monegal, ed., introd., pról. y notas, Madrid, Aguilar, 1957.

mo de Francisco Contreras, en la ensayística de Carlos Pereyra, Manuel Ugarte etcétera.

El caso de Rodó es quizá más importante desde el mirador civilizacional. En el *Ariel*, la defensa de lo propio, aunque imprecisa, empalma con las valoraciones bilbaínas —sobre todo, el antiutilitarismo y la valoración de la espiritualidad y la sensibilidad estética—, recreando el contraste con el cíclope del Norte —próspero hormiguero, que cabe admirar, pero no amar; tosco boceto que no es gran pueblo ni gran civilización.¹⁶ Defensa y contraste quedan articulados a un esbozo de filosofía de la historia de raigambre renaniana, que preanuncia el triunfo final del espíritu: “La obra del positivismo norteamericano servirá a la causa de Ariel, en último término”. Rodó reelabora la temporalidad tematizando un *lieto fine* donde América Latina juega un papel. Sólo hasta cierto punto es Rodó un pensador identitarista; su humanismo amplio se hace visible en varias zonas de su obra; por ejemplo, en la parábola del rey hospitalario, contenida en el *Ariel*. Entre sus escenarios modélicos predilectos figuran, como es sabido, más que motivos americanos, la Francia de sus maestros (Jean-Marie Guyau, Ernest Renan), así como el cristianismo primitivo y la Grecia clásica, vistos en buena medida a través de ojos franceses.

Varios motivos *arielistas* se desplegaron en clave más elitista y conservadora en dos libros de Francisco García Calderón fechados en 1912: *Las democracias latinas de América* y *La creación de un continente*. García Calderón distingue entre las tendencias pan-americanista, paniberista y (latino)americanista, y opta claramente

¹⁶ Como ha puntualizado la literatura exegética, la prédica de Rodó convergió con la de su compatriota Victor Arreguine, quien en 1900 dio a conocer *En qué consiste la superioridad de los latinos sobre los anglosajones*, respuesta al libro de Edmond Demolins: *À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons?* (1897).

por el cultivo de la autonomía (latino)americana (su distancia ante las prédicas de Rafael Altamira y Miguel de Unamuno es respetuosa, pero notoria). Conjunto, consistencia, temporalidad: en García Calderón, nuestro continente ya existe en afinidades que conviene cultivar: “surgen de nuestro examen conclusiones optimistas. No la vulgar satisfacción panglosiana, sino la precisa lección de Voltaire: cultivemos amorosamente nuestro jardín y hagamos de él un pequeño universo”. Para García Calderón, las sociedades (latino)americanas combinan herencias latinas (tamizadas por España y Portugal) e influencias inmensas del indio y del negro. Al tematizar la originalidad y la autonomía del continente (su “fuerza plasmante”), ensaya fórmulas onomásticas: la nueva raza debería llamarse indoibérica o indoafroibérica; las naciones: “gran democracia indoiberoangloitaliana”, “república indoiberofrancosajona”, “pueblo indoafrosinoibero”, “inmensa nación afroindofrancoholandogermanolusitana”. Las clasificaciones europeas —agrega— captan mal estas nuevas realidades, confusas todavía, pero promisorias: rejuvenecerá aquí “la gloriosa ancianidad del mundo latino”.¹⁷

UNA MISIÓN SIN PRECEDENTES

En los años subsiguientes, la convergencia entre los impulsos de la Reforma Universitaria y la Revolución Mexicana dio lugar a una profusión textual que densificó todavía más la simbólica latinoamericanista y la enciclopedia imaginaria de incisiones pre, proto, filocivilizacionales. A partir de los años veinte, el vocablo

¹⁷ Francisco García Calderón, *Las democracias latinas de América/La creación de un continente* (1912), Ángel Rama, comp., Ana María Juliand, trad., Luis Alberto Sánchez, pról., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1987.

civilización comenzó a ser empleado en usos más próximos al civilizacional, aunque es cierto que de manera bastante imprecisa. En *La raza cósmica* de José Vasconcelos hay, mezclada con referencias al misterio atlante y otras extravagancias, una ambiciosa reelaboración de la dimensión temporal, que se abre hacia un futuro concebido en dos instancias, una próxima, ligada a la consecución de la unidad latino(íbero)americana y otra, más distante, vinculada al advenimiento del tercer estadio (espiritual) y de la raza cósmica, es decir, de la verdadera fraternidad universal.¹⁸ La unidad latino(íbero)americana está habilitada históricamente en un doble arraigo: Cuauhtémoc/Atahualpa y la fuente hispánica, con sus múltiples y dolorosas derrotas y las enseñanzas que cabe derivar. Para Vasconcelos, “la civilización no se improvisa ni se trunca”, sino que procede “de una larga, de una secular preparación y depuración de elementos que se transmiten y se combinan desde los comienzos de la Historia”. La época se caracteriza, a sus ojos, por la contraposición latinidad/sajonismo, una “pugna de instituciones, de propósitos y de ideales”. En pasajes con resonancias bilbaínas, reitera: ellos destruyeron, nosotros asimilamos, lo cual “nos da derechos nuevos y esperanzas de una misión sin precedentes en la Historia”. La valoración vasconceliana del mestizaje vertebró la argumentación; el acceso al *lieto fine* universal está subordinado a un matiz rotundo: “en las actuales circunstancias del mundo, el internacionalismo sólo serviría para acabar de consumir el triunfo de los fuertes”: el presente es agonal y transicional; un interludio, no necesariamente breve; trabajar ahora por los intereses comunes latino(íbero)americanos es contribuir a un fin mayor por venir: metafísico-providencial-trascendente. No es necesario recordar la

¹⁸ José Vasconcelos, *La raza cósmica* (1925), Buenos Aires, Espasa-Calpe, 2002.

articulación de esta prédica con un programa estético, donde destaca el apoyo al muralismo mexicano.¹⁹

MÁS IRREDUCTIBILIDADES,
NUEVAS PROBLEMATIZACIONES

Los pueblos originarios de América habían sido mencionados en varias intervenciones tempranas; sin embargo, comenzaron a ser más tenidos en cuenta a partir de la década de 1920. Una prueba reveladora se encuentra en ciertas flexiones de la saga onomástica. Tras el extravagante ejercicio de García Calderón evocado *supra*, Ricardo Rojas propuso *Eurindia* —palabra a la que asoció una estética, con la ayuda del pintor Alfredo Guido— y Víctor Raúl Haya de la Torre, *Indoamérica*. Ambas propuestas quedaron incorporadas al registro, la segunda con mayor fortuna, aunque sin llegar a desplazar, empero, a Hispanoamérica, ni a Iberoamérica, ni a América Latina, robustas y pertinaces.

El Perú de los años veinte fue uno de los escenarios más destacados en lo que respecta al centramiento de lo indígena. Sirve, al recordarlo, tener presente la obra de un pintor como José Sabogal. Despuntaron incluso formulaciones a las que cabe visualizar como propuestas de algún tipo de *retorno*; se juzga así el libro de Luis Valcárcel, *Tempestad en los Andes* (1927). También emergió allí una propuesta como la de José Carlos Mariátegui, portadora de una concepción de la temporalidad compleja y estimulante, en la cual lo incaico desempeña —en particular a partir de 1925— un

¹⁹ Sin ser lo único: en *La raza cósmica* el motivo de la conquista del trópico es seguido por una “visión” donde coexisten pirámides, columnatas, construcciones en caracol y una pléthora de colores y ritmos que evocarán el triunfo del ser en la conquista del infinito.

papel notable en su calidad de presencia viva de un pasado con potencialidades revolucionarias presentes, todo ello articulado con la recreación del concepto soreliano de *mito*. Si pensamos en las consideraciones mariáteguianas sobre el pensamiento latinoamericano, extrapolándolas a la interrogación sobre nuestra “consistencia civilizacional”, concluiríamos que su respuesta sería “todavía no”; aquí, todo está en elaboración y es, por ahora, rapsodia imitativa. Mariátegui ofreció un análisis de la sociedad y de la cultura peruanas que puso de relieve heterogeneidades y asincronías a las que él juzgaba superables por la vía de la revolución socialista. ¿Es excesivo incorporar el motivo de la heterogeneidad como hebra de nuestra sistemática civilizacional? No lo parece, sobre todo cuando se recuerda la fortuna de nociones más tardías como dualismo o colonialismo interno (distintas entre sí), la cepalina heterogeneidad estructural, la zavaletiana sociedad abigarrada y otras más recientes de parecido talante. Se trata de rasgos que tensionan marcadamente el motivo clásico del mestizaje, en especial cuando se entiende a este último como un proceso redondeado armoniosamente. Una década después de la muerte de Mariátegui, el antropólogo cubano Fernando Ortiz acuñó la noción de transculturación (1940), oportunamente celebrada por su maestro Bronislaw Malinowski y “retomada”, décadas después, por Ángel Rama para caracterizar una zona relevante de nuestra literatura. Más cerca de nuestro tiempo, Antonio Cornejo Polar contrapondría las diagnósticas implicadas en las nociones de heterogeneidad y transculturación, y eligió poner el acento en la conflictividad irresuelta que porta la primera.²⁰

²⁰ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Lima, Amauta, 1995; Fernando Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía*

En los años cuarenta y después, Haya de la Torre comentó/recreó los aportes del estudioso británico de las civilizaciones Arnold J. Toynbee. En 1939 vio por primera vez la luz la recopilación de ensayos titulada *Pueblo continente*, de Antenor Orrego. Reeditado casi veinte años después, el volumen se adentra en una densa experimentación con el lenguaje, proponiendo neologismos difícilmente recuperables hoy (biometabolismo psíquico, digestión telúrica y cósmica, tercera dimensión, tetragrama racial, jerarquía hemofílica etc.).²¹ Como señaló otro destacado arista, Andrés Townsend Ezcurra, uno de los mayores aciertos de aquel libro fue su título, que llama la atención sobre el vasto bloque supranacional que somos. En Orrego aparece un motivo de interés, que también encontramos en Alberto Zum Felde. Me refiero al despliegue de una variación del “todavía no”, enlazada con una consideración gnoseológica: América Latina debe conocerse a sí misma, apoderarse de la realidad íntima de su ser; sólo así “surgirá del estado de involución caótica en que se encuentra todavía”. Asociadas a la imagen de nuestra novedad, nociones como caos y confusión se tornan frecuentes, casi tópicos; Arciniegas cerraría su *Continente de siete colores* recomendando a sus lectores no olvidar que “en el principio todo es confuso”.

VARIACIONES EN TORNO AL MESTIZAJE

Con menos excesos y extravagancias, y con especificidades a las que vale la pena atender, escritores como Pedro Henríquez Ureña

y su transculturación (1940), Enrico Mario Santí, ed., Madrid, Cátedra, 2002; Antonio Cornejo Polar, “Mestizaje, transculturación, heterogeneidad”, *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* (Lima, CELACP), año 20, núm. 40 (1994), pp. 368-371.

²¹ Antenor Orrego, *Pueblo-continente: ensayos para una interpretación de América Latina* (1939), Buenos Aires, Continente, 1957.

y Alfonso Reyes también exploraron cauces del *arielismo*. En el primero, destaca su entrañable labor de rescate de nuestra historia literaria y cultural; al abordar la etapa colonial, despliega paralelismos señaladamente favorables a esta América; destaca, también, su tratamiento del tema de la utopía de (esta) América, cuestión magistralmente trabajada, también, por Alfonso Reyes.²² En sus “Notas sobre la inteligencia americana” (1936), este autor se muestra vacilante en relación con nuestra condición civilizacional; prefiere referirse a la “inteligencia americana”, siendo claro que piensa en “lo que se llama la América Latina”.²³ Su intervención se cierra con el célebre alegato según el cual “hemos alcanzado la mayoría de edad”, hemos conquistado “el derecho a la ciudadanía universal”. No formulado estrictamente en lenguaje civilizacional, el apotegma de Reyes —que, señalémoslo de paso, preanuncia otros de parecido talante, como el *dictum* de Octavio Paz acerca de que por fin somos contemporáneos de todos los hombres— denota un conjunto palpable, consistente, entrelazado de un modo peculiar con el adverbio adjetivado “muy pronto”, operación que nos devuelve al motivo de nosotros como “novísimos” y al consabido “casi, pero todavía no”. Las “Notas” de Reyes son extraordinarias por múltiples razones: entre ellas, por la originalísima concepción de la temporalidad que trasuntan, es el escenario (latino)americano “un tiempo en el sentido casi musical de la palabra: un compás, un ritmo”, donde se saltan eta-

²² Véanse de Pedro Henríquez Ureña, *Las corrientes literarias de la América hispánica*, Joaquín Díez-Canedo, trad., México, FCE, 1949 (Col. *Biblioteca americana*, vol. 9); *Historia de la cultura en la América hispánica*, México, FCE, 1949 (Col. *Tierra firme*, núm. 28); también la sección titulada “El ideal americano”, dentro del volumen *Ensayos*, ed. crítica coordinada por José Luis Abellán y Ana María Barrenechea, París, ALLCA XX, 1998 (Col. *Archivos de la Unesco*).

²³ Alfonso Reyes, “Notas sobre la inteligencia americana” (1936), en *Última Tule, Obras completas*, tomo XI, México, FCE, 1960 (Col. *Tierra firme*), pp. 82-90.

pas, se apresura el paso, se improvisa con audacia, dando lugar a que surja la interrogación sobre si el ritmo europeo es el “único” *tempo* posible. Destaca también Reyes que “no nos es simpática la tendencia hacia las segregaciones étnicas”, y subraya la “natural disposición” de nuestra inteligencia al internacionalismo, es decir, al manejo de las nociones extranjeras como si fueran propias.²⁴

Varios ensayistas que alcanzaron renombre en el tramo central del siglo xx cultivaron motivos asociados a los antedichos, siempre con posible valor civilizacional. Cabe mencionar a Germán Arciniegas, quien, en su *América, tierra firme* (1937) combina el gesto de vindicación identitaria (“No. Nuestra cultura no es europea. Nosotros estamos negándola en el alma a cada instante [...] Nosotros llevamos por dentro una negación agazapada”) con despliegues de un *yo* inestable y de un anecdotario cómico dispuesto en un registro filopicaresco afín al de algunas crónicas antiguas —en especial, *El carnero* (1636) de Juan Rodríguez Freyle—, y que prefigura la atmósfera macondiana.²⁵ También a Mariano Picón Salas, una de cuyas fórmulas inspiró el título del presente ensayo; en *De la conquista a la independencia* (1944) se adentra en una justipreciación de los siglos coloniales en cierto sentido análoga a la de Henríquez

²⁴ Un par de décadas más tarde, en el primer tramo de su conferencia de 1960 sobre James Joyce y el *Ulises*, Jorge Luis Borges cultivó un motivo afín al sostener que, parecidamente a irlandeses y judíos, los latinoamericanos participamos de la cultura occidental sin ser estrictamente occidentales (“nuestra historia parte de la decisión de no ser españoles”, aunque hablemos la lengua española) y, por eso, podemos movernos “libremente” dentro de esa cultura sin que ella nos sofoque, situación particular de la que ocasionalmente pueden derivar hechos “revolucionarios”, como el modernismo literario hispanoamericano. La conferencia está disponible en YouTube.

²⁵ Germán Arciniegas, *América, tierra firme* (1937), Buenos Aires, Sudamericana, 1966 (Col. *Piragua*, núm. 15); en el caso de Arciniegas, la inestabilidad del *yo* se hace más patente aún en los pasajes, de talante interamericanista, que cierran “Las cuatro Américas”, ensayo introductorio a *El continente de siete colores: historia de la cultura en América Latina*, Buenos Aires, Sudamericana, 1965 (Col. *Ensayos*), y también en el apartado del capítulo xx sobre “el fin de la Doctrina Monroe”.

Ureña. Asimismo, a Arturo Uslar Pietri, quien insistió sobre el hecho del mestizaje y su poder creador: a sus ojos, el Inca Garcilaso, Servando, Bolívar, Sarmiento, Darío, Neruda fueron “pájaros raros”, inclasificables desde los criterios europeos. Uslar Pietri concibió a esta América como un mundo con características propias; empero, no como una civilización; para él, esta América es parte de la civilización occidental, una parte excéntrica, en todo caso.²⁶ En esto, su mirada se aproxima a la de Octavio Paz, cuya elaboración de la temporalidad mexicana alcanzó gran difusión: “No hemos tenido ni edad crítica ni revolución burguesa ni democracia política”; entrado el siglo xx, “a medida que el país racialmente se convierte más y más en una nación mestiza, social y culturalmente se vuelve más y más occidental”, escribió en su *Sor Juana*, de 1982.²⁷ No hay espacio aquí para adentrarnos en la reconsideración del barroco, que tuvo entre sus más destacados exponentes a José Lezama Lima y Alejo Carpentier, con sus consabidas diferencias, y tampoco en la cuestión del neobarroco y sus flexiones. Apenas lo hay para insistir en la íntima conexión que se aprecia entre las zonas decisivas del registro civilizacional y el abordaje de las eventuales especificidades de nuestra experiencia de la temporalidad.

²⁶ Uslar Pietri afirma: “Hay como una intemporalidad provocada por el fenómeno del mestizaje. Quienes observan la historia cultural de la América Hispana notan de inmediato ese rasgo de coexistencia simultánea de herencias y de influencias que la distingue de la sucesión lineal de épocas y escuelas que caracteriza al mundo occidental desde el fin de la Edad Media. Es un crecer por acesión y por incorporación aluvional que le da ese carácter de impureza que hace tan difícil clasificar con membretes de la preceptiva europea monumentos, autores y épocas de la creación cultural latinoamericana”, Arturo Uslar-Pietri, “El mestizaje y el Nuevo Mundo”, en *id.*, *En busca del Nuevo Mundo*, México, FCE, 1969, pp. 9-26. Desde nuestro ángulo de mira, es del mayor interés atender la crítica de Uslar-Pietri a Kenneth Clark; se la encuentra en el ensayo “Los expulsados de la civilización”, recogido por Agapito Maestre en su antología de Uslar-Pietri, *Ensayos sobre el Nuevo Mundo*, Madrid, Tecnos, 2002.

²⁷ Paz, *Sor Juana* [n. 8].

CIVILIZAÇÃO BRASILEIRA

El Brasil de los años veinte y treinta fue escenario de una afirmación identitaria. Es a esta altura un lugar común aludir a la Semana de Arte Moderno (1922), a la *Revista de antropofagia* (1928-1929) y al Manifiesto Antropófago (1928). También lo es ligar genéricamente ese clima cultural con la aparición de una serie de obras literarias y ensayísticas dispuestas a explorar lo brasileño desde nuevos ángulos. La idea de una *civilização brasileira* se tornó visible; también su negación irónica, por imputación de mimetismo inauténtico, como acontece en Mário de Andrade, para quien los tupíes habían sido “más civilizados” que los brasileños de su época. En 1932, Pedro Calmon dio a conocer su *História da civilização brasileira*; poco después, en dos ensayos destinados a convertirse en clásicos mayores, Gilberto Freyre y Sérgio Buarque de Holanda establecieron perdurables criterios para su caracterización, no sumables aproblemáticamente. En *Casa-grande & senzala* (1933) Gilberto Freyre escribe: “A verdade é que em torno dos senhores de engenho criou-se o tipo de civilização mais estável na América hispânica; e esse tipo de civilização, ilustra-o a arquitetura gorda, horizontal, das casas-grandes”.²⁸

En *Raízes do Brasil* (1936) Sérgio Buarque comienza por introducir el tema de la extrañeza de la cultura europea con relación al inmenso territorio brasileño. Esta comprobación, sin embargo, no lo lleva a poner en duda la “consistencia civilizacional” del Brasil, aspecto trabajado en el célebre capítulo quinto, dedicado al *homem cordial*. Dicho capítulo es una de las primeras tematizaciones de la especificidad de nuestro “modo de ser” (o *ethos*)

²⁸ Gilberto Freyre, *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal* (1933), São Paulo, Global, 2003.

en un registro sociológico. La alusión a Creonte y Antígona desemboca en una referencia a Ferdinand Tönnies; el punto toral no es otro que la contraposición entre unas sociedades regidas por principios y por cierta noción de lo público como algo distinto a lo doméstico, y otras sociedades, como la brasileña, regidas por lazos afectivos, sanguíneos, espirituales y territoriales, donde prima una baja o nula diferenciación entre ambas esferas. Al contrastar con los casos de Japón e Inglaterra, señala: “O desconhecimento de qualquer forma de convívio que não seja ditada por uma ética de fundo emotivo representa um aspecto da vida brasileira que raros estrangeiros chegam a penetrar com facilidade”. Para Buarque, la religiosidad brasileña es “de superficie”, apegada a lo concreto, al colorido, a la pompa exterior; difícilmente puede derivarse de allí una “moral social poderosa”: ¿cómo pensar entonces la convivencia, la política?²⁹

ETHOS

La tematización de un “modo de ser” o *ethos* específicamente latino(íbero)americano se robusteció en los años centrales del siglo XX. La alusión a la herencia ibero-católica desempeñó un papel importante, aunque no en todos los casos con las mismas inflexiones. En mi reconstrucción personal de estos procesos son relevantes las incitaciones del filósofo español transterrado José Gaos, a las que se ligan los desarrollos de Edmundo O’Gorman (que experimentarían un trastocamiento axiológico a partir de los años cincuenta) y de Leopoldo Zea (que se afirmarían en polémica tácita

²⁹ Sérgio Buarque de Holanda, *Raízes do Brasil* (1936), São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

con O’Gorman). Ninguno de ellos cultivó, en sentido estricto, el enfoque civilizacional; sin embargo, los tres pensaron, con acentos particulares a la vez que inestables, la cuestión del desajuste entre la experiencia histórica latino(íbero)americana y la modernidad, emblemática en el orbe sajón y, en último término, en Estados Unidos. El joven O’Gorman dirá “hay dos Américas porque hay dos historias”, valorando con signo positivo la nuestra, todavía dentro de un *pathos* arielista; posteriormente invertirá su valoración, para señalar las aporías del latinoamericanismo clásico —Rodó, Vasconcelos... y Zea: el último O’Gorman insistirá en la aporía implicada en el afán de buscar acceder a la modernidad con base en apreciar un “modo de ser” no moderno. Por su parte, Zea asociará con el motivo de “lo propio” con las ideas de mestizaje y, sobre todo, comunidad; su operación porta marcas de asimilaciones de Bilbao, Rodó y Vasconcelos, pero también de Buarque y de Tönnies, dando forma a un esquema interpretativo donde la rectificación de la filosofía de la historia de Hegel tamizada por su recepción de Toynbee tiene un papel clave; digamos al pasar que Zea citó el discurso de Dostoievski sobre Pushkin. Por su parte, en “La decadencia”, conferencia-ensayo notable, dado a conocer en 1946, Gaos se refirió a la posibilidad de que, ante el cambio de las estimaciones sobre la modernidad derivado de la guerra, el multi-secular desajuste iberoamericano ante la modernidad podía tornarse disidencia promisoria, lo que altera el propio pasado del orbe hispano.⁵⁰

⁵⁰ Menciono, a título apenas indicativo: José Gaos, “La decadencia” (1946), en *id.*, *Sobre Ortega y Gasset y otros trabajos de historia de las ideas en España y la América española, Obras completas*, vol. 9, México, UNAM, 1992; véanse de Edmundo O’Gorman, “¿Tienen las Américas una historia común?”, *Filosofía y Letras* (México, UNAM), tomo III, núm. 6 (abril-junio de 1942); del mismo autor, *La invención de América: investigación acerca de la estructura histórica del Nuevo Mundo y del sentido de su devenir* (1977),

En *El espejo de Próspero*, Richard Morse no hace del concepto de *civilización* el eje de su propuesta, aun cuando lo menciona. Pero su convite al análisis contrastivo, en la larga duración, de las culturas políticas de las “dos Américas”, la sajona —individual-contractualista— y la ibera —holista— es muy compatible con los afanes del enfoque civilizacional. Morse había leído a Zea, y estudió más profundamente que él la historia del pensamiento político europeo en sus dos “variantes civilizacionales” desde el siglo XII. Próximo al de Zea, su sistema de valoraciones se revela más incisivamente crítico de la experiencia dominante de la modernidad (el “gran diseño occidental”).⁵¹

El concepto de *civilización* tampoco es central en las obras de Alberto Methol Ferré o Pedro Morandé, que sin embargo pusieron de relieve, con matices que no es posible abordar aquí, el espesor y la vigencia de la herencia católico-mestiza. En *Cultura y modernización en América Latina* (1984), Morandé se refiere al conflicto entre el proceso de modernización y el *ethos* cultural latinoamericano, entendido este último como un sustrato cultural conformado en los siglos XVII y XVIII, que aún no ha sucumbido del todo al “funcionalismo de las estructuras” que lo presiona. Según Morandé, el *ethos* latinoamericano puede apreciarse con nitidez en esferas como la religiosidad popular y la literatura. El autor cuestiona abiertamente a las élites neoiluministas (modernizadoras), “alienadas” con respecto a la cultura real de nuestro

México, FCE, 1995 (Col. *Tierra firme*); Leopoldo Zea, *América en la historia*, México, FCE, 1957.

⁵¹ Richard M. Morse, *El espejo de Próspero: un estudio de la dialéctica del Nuevo Mundo* (1982), Stella Mastrangelo, trad., México, Siglo XXI, 1999.

pueblo, un pueblo que se niega a abandonar el “espacio sacral” para definirse.⁵²

La contribución del filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría a la dilucidación del *ethos* barroco en la América ibera de los siglos XVI y XVII es a esta altura bastante conocida: *La modernidad de lo barroco* se ha vuelto un texto de referencia. Quizá se conoce menos su interpretación de la conquista como un encuentro de dos formas de historicidad, de dos alternativas civilizatorias. Para Echeverría, Occidente sorprendió a Oriente “por la espalda” aquí en América. No llegó empero a destruirlo ni a suplantarlo, sino que tuvo lugar un vasto proceso de mestizaje biológico y cultural que involucró una experiencia codigofágica. En ese proceso, la Compañía de Jesús desempeñó un papel emblemático. Se trató de una experiencia frustránea, inacabada, interrumpida; con la llegada de los Borbones al trono se abrió una etapa muy distinta, varios de cuyos rasgos se prolongarían en el periodo independiente. El planteamiento echeverriano debe bastante a una esmerada lectura de Braudel, en particular de *El Mediterráneo*. Braudel había dedicado páginas notables a caracterizar la civilización barroca (casi sinónimo de Mediterráneo cristiano). Interrogado acerca de las consecuencias políticas de su planteamiento, Echeverría enfatizó la posible perdurabilidad de la prevalencia en América Latina, al menos entre los indígenas, de lógicas asociadas al *valor de uso*. Es claro que tal acentuación puede leerse en clave civilizacional.⁵⁵

⁵² Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina: ensayo sociológico acerca de la crisis del desarrollismo y de su superación*, Josefina Araos Bralic, est. prel., Santiago de Chile, PUCCh, 1984 (Col. *Vanguardia*).

⁵⁵ Bolívar Echeverría, *La modernidad de lo barroco*, México, Era, 1998; del mismo autor, “¿Un socialismo barroco?”, *Diánoia. Revista de Filosofía* (México, UNAM), vol. 49, núm. 53 (2004), pp. 125-127.

PROFUNDIDADES Y DESGARRAMIENTOS

En 1953 Rodolfo Kusch publicó *La seducción de la barbarie*, lo que abrió una larga meditación sobre América, prolongada en otras de sus obras, cuyo sentido no se deja apresar en pocas líneas; hay en ellas la afirmación de la unidad geocultural americana; la comprobación de un problema de (in)coherencia interna (no hay diálogo entre la propuesta civilizadora y el lenguaje popular); un fuerte llamado a americanizar la cultura; una exploración fascinante, conducida “en el terreno”, que busca “fijar” el sentido de América tomando en cuenta la realidad del hedor; una elaboración de nociones clave como *viracochaísmo* y fagocitación; una meditación impactante sobre la contraposición estar/ser (el “ser” es fagocitable, como todo lo que se quiere absoluto y no enraíza en la vida); una imagen de América como lugar de balance de la especie etc. Su gesto recuerda otros, como el desplegado por Ezequiel Martínez Estrada en *Radiografía de la pampa* (1933): recobrar lo encubierto, lo negado, pueda ayudarnos a ganar la salud. ¿Qué pasaría si nos decidiéramos por América? —nos interpela, desafiante, Kusch.³⁴

También en los años cincuenta, Juan José Hernández Arregui publicó *Imperialismo y cultura*, un libro visceralmente crítico de la “generación intelectual” argentina cuya actuación comenzó en torno a 1930, y fue, según el autor, instrumento del imperialismo para “reforzar la conciencia falsa de lo propio” y “desarmar las fuerzas espirituales defensivas que luchan por la liberación”. En el último capítulo, Hernández Arregui intenta definir la cultura

³⁴ *América profunda* (1962) y *Geocultura del hombre americano* (1975) fueron incluidas en Rodolfo Kusch, *Obras completas*, Buenos Aires, Fundación Ross, 2000, tomos II y III, respectivamente.

latinoamericana en términos filocivilizacionales. Aunque esquemática, su tentativa interesa puesto que condensa algunos de los motivos que venimos repasando: una cultura tensionada, que envuelve y devora lo ajeno, que sin ser extraña a Europa no es europea, sino resultado de un “choque de civilizaciones”; el mestizaje, el “humus ancestral”, la unidad espiritual, la “cohesión refractaria”, las posibilidades de alcanzar la autonomía cultural por la vía de la industrialización y la independencia económica. De nuevo, un dramatismo de encrucijada: somos algo ya, pero no plenamente todavía; lo seremos, en este caso, a condición de hacer “nuestra revolución”.³⁵

La problemática conexión entre revolución y afirmación identitaria adquirió cimas y simas dramáticas en el itinerario/obra del pensador Fausto Reinaga. Los numerosos textos que publicó desde mediados de los años sesenta, correspondientes a las fases de su itinerario que los exégetas denominan *indianista* y *amáutica*, habilitan lecturas en clave civilizacional y, también, puestas en diálogo con aportes que tocan vetas análogas. Su obra más conocida es *La revolución india*, pero me interesa hacer referencia a otra, publicada un lustro después: *América india y Occidente*, primer jalón de su momento amáutico. El libro menciona a Guillermo Carnero Hoke, cuyo itinerario recuerda, en parte, al del propio Reinaga. En la parte final contiene una deriva utópica: en Sak’abamba se combinan la moral superior de Preamérica con la técnica moderna; el horizonte de reconciliación que se perfila: ¿es tan distinto al mentado en *La raza cósmica*? Toda la obra postrera de Reinaga conecta con consideraciones de talante apocalíptico y con referencias al plano cósmico. Considerar empáticamente una obra como la

³⁵ Juan José Hernández Arregui, *Imperialismo y cultura* (1957), Buenos Aires, Continente, 2005 (Col. *Biblioteca del pensamiento nacional*).

suya importa sobremanera aquí; su intención de dotar a los indios de una “verdad de fuego” es una modulación incandescente del tema de la civilización negada.⁵⁶

En 1956 vio la luz *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes*, tesis doctoral de Miguel León Portilla, aporte difícil de pensar sin tener presente la descomunal labor previa de Ángel M. Garibay. Entre las múltiples derivaciones de ese libro se incluyen la insistencia del autor en la peculiaridad y alta significación de las antiguas civilizaciones mesoamericanas y andinas; su protagonismo en la preparación de la conmemoración del Quinto Centenario en torno a la noción de *encuentro* (en su doble connotación), motivo que empalma con sus consideraciones en torno a la valoración de los procesos de mestizaje, fusión y sincretismo, y, también, con cierta inestabilidad en el plano onomástico, Amerindia, América Latina, Iberoamérica; su prédica favorable al reconocimiento de la autonomía de los pueblos indígenas; su apoyo a las expresiones literarias en lenguas originarias (Nueva Palabra). Es claro que León Portilla no vacila en asignarle estatuto civilizacional a las antiguas culturas; empero, no se detecta en su obra un uso específico de la categoría “civilización” para aludir a Latino(íbero)américa; sí, que su acento en los procesos de mestizaje no contradice su valoración de la pluriculturalidad.⁵⁷

A fines de los años ochenta, Guillermo Bonfil Batalla ensaya una crítica rotunda, no solamente al proyecto de sustituir la civilización mesoamericana por alguna versión “poco maquillada”

⁵⁶ Fausto Reinaga, *La revolución india*, La Paz, PIB, 1969; del mismo autor, *América india y Occidente*, La Paz, PIB, 1974.

⁵⁷ Miguel León Portilla, *La filosofía náhuatl estudiada en sus fuentes* (1956), Ángel María Garibay, pról., México, IIH-UNAM, 2006 (Serie *Cultura náhuatl: monografías*, núm. 10); véanse también los estudios reunidos en *Obras de Miguel León Portilla*, México, UNAM/El Colegio Nacional, 2018, 3 vols.

de la civilización occidental, sino además a la noción de mestizaje, a la que él considera una falacia; en su opinión, una auténtica fusión tomaría siglos; lo que hubo y hay bajo ese nombre es poco más que una coartada del “México imaginario”, proyecto sustitutivo con algo más de “maquillaje con color local”. Por supuesto, cuando Bonfil escribe “imaginario” no se refiere a “irreal”, sino a falsario o alienado. El proyecto que él anima busca conciliar las profundas oposiciones civilizacionales por la vía de un proyecto que asuma auténticamente el pluralismo: un México pluriétnico, un país que se reconoce diferente, “y afirma sus propias metas derivadas de su historia propia”. Se trata, sostiene, de aprender a ver Occidente desde México, de digerir a Occidente (de nuevo, la metáfora digestiva), al servicio de un proyecto plural “en el que la civilización mesoamericana deberá desempeñar el papel protagónico”.⁵⁸

En las últimas tres décadas largas los mundos mesoamericano y andino, y no solamente ellos, han sido protagonistas y testigos de una profusión textual sobre estos temas que es inabordable en este espacio. Tuvieron bastante que ver en ello los debates suscitados en torno al Quinto Centenario y, también, los nuevos pulsos de la política. Me limitaré a mencionar apenas el título de una de las obras mayores de Álvaro García Linera, con el pseudónimo de Qhananchiri (“el que ilumina”): *Forma valor y forma comunidad: aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal*. El proyecto de este autor parte

⁵⁸ Guillermo Bonfil Batalla, *México profundo: una civilización negada*, México, Conaculta, 1990 (Col. *Los noventa*). Por razones de espacio, pero sobre todo de insuficiencia de conocimiento, no me es posible referir aquí la producción de autores/as indígenas que han reflexionado en registros próximos al civilizacional.

de contraponer dos estructuras civilizatorias (nosotros diríamos civilizacionales): la del capitalismo y la del ayllu/comunidad.³⁹

A principios de los años sesenta, casi en la misma época en que Kusch daba a conocer *América profunda*, el joven Enrique Dussel conocía los planteamientos de Paul Ricœur sobre la relación entre civilización universal y patrimonios cultural-civilizacionales específicos. De ese contacto Dussel tomó, entre otras cosas, la noción de núcleo ético-mítico, que aplicó creativamente y, luego renombró, reformulación mediante, como núcleo mítico-ontológico. Uno de los aspectos clave de su propuesta pasa por la audaz contraposición entre los núcleos semita e indoeuropeo para pensar la historia universal.⁴⁰ El recorrido de Dussel conoció varios giros y estaciones; el momento más reciente tiene que ver con el lanzamiento de una categoría-horizonte vigorosa: transmodernidad. Su itinerario/obra es difícil de condensar en pocas líneas; él ha ido trazando autorretrospectivas que pueden revisarse con provecho; cabe recordar aquí su tipología de los momentos fracturados de la experiencia cultural, centrada en la categoría “cultura popular”. Los desarrollos ricœurianos de los años sesenta tematizaban la tensión unidad/diversidad, así como la cuestión de la intercomunicabilidad; Dussel de alguna manera vuelve sobre ello en sus reflexiones sobre la transmodernidad, categoría portadora de una nítida dimensión dialógica. Me pregunto si es un exceso ver en el horizonte contenido en esta última noción una reelaboración, actualísima

³⁹ Álvaro García Linera, *Forma valor y forma comunidad: aproximación teórico-abstracta a los fundamentos civilizatorios que preceden al Ayllu universal* (1995), Buenos Aires/La Paz, Muela del diablo/Comuna/Clacso, 2009.

⁴⁰ Disposición que se aprecia en dos obras de Enrique Dussel, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal* (1966), Buenos Aires, Docencia, 2012 (*Obras selectas*, núm. 2); y en *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*, Barcelona, Estela, 1967 (Col. *Pensamiento y acción*).

y despojada de extravagancias, de las promesas contenidas en las síntesis cósmicas aludidas *supra*.

Arturo A. Roig no fue un cultor del enfoque civilizacional; tampoco un teórico del *ethos* o de la civilización negada. Sin embargo, en su *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano* abordó temas y problemas que un enfoque civilizacional actualizado debiera retomar. Me refiero, en particular, a sus vigorosas consideraciones sobre la significación del *Nosotros* latinoamericano, sobre la posible identificación de caracteres o denominadores comunes, sobre el *a priori antropológico* y la historia de sus modos de ejercicio (la “historia de los modos de unidad”), todo ello articulado, desde luego, a la temática de la “historicidad del sujeto”— un sujeto, no “puro”, sino “empírico”. Las agudas reflexiones de Roig en la obra citada desembocan en un texto magistral sobre el legado, la herencia cultural y la tradición, conteniendo indicaciones vigorosas sobre el mestizaje y la “línea progresista del bolivarismo”, en un visible empeño por rescatar nuestras cuestiones clásicas “en su justo valor”.⁴¹

CIVILIZACIÓN EN CIERNES: PRESENTE-UMBRAL

A comienzos de los sesenta, Fernand Braudel publicó *Las civilizaciones actuales*, donde hay un capítulo, el vigésimo, dedicado a América Latina. Contrapuesta a la “América por excelencia”—la de “las grandes realizaciones”, la de “la vida futura”—, es visualizada como una civilización “que se está buscando”, coaccionada “por penosas, aunque poderosas realidades”. En tal caracteriza-

⁴¹ Arturo A. Roig, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, FCE, 1981 (Col. *Tierra firme*).

ción, que debe no poco a su experiencia en Brasil (1936-1937 y siete meses en 1947) y a su conocimiento de la obra de Gilberto Freyre, Braudel destacó la incommensurabilidad (histórico-culturalmente procesada) del espacio, la casi-fraternidad racial (distinta a una realidad como la del *apartheid*) y la dependencia económica (signada por fuertes desequilibrios y fluctuaciones). Años después, en el tomo tercero de *Civilización material, economía y capitalismo*, Braudel insistió sobre el contraste entre las dos Américas, y al referirse a la liberación de la nuestra como un proceso incompleto y ficticio, dejando importantes anotaciones sobre el papel subordinado de este espacio en la división internacional del trabajo, las cuales pueden seguir orientando abordajes sobre el complejo vínculo entre las condiciones civilizacional de un lado y periférica, neocolonial, dependiente del otro.⁴²

Entre 1968 y 1972, el antropólogo brasileño Darcy Ribeiro publicó cinco libros a los que luego designaría como “serie de estudios de antropología de la civilización”. Los títulos de los dos primeros son sugestivos, pero solicitan aclaraciones: *El proceso civilizatorio* nada tiene que ver con las tesis de Norbert Elias; *Las Américas y la civilización* nada tiene que ver con Braudel; un texto ribeiriano ulterior, “La civilización emergente”, tampoco. Parte del equívoco se aclara si se atiende a la conjunción copulativa presente en el título de *Las Américas y la civilización*, su obra quizá más recordada. A diferencia del adverbio o del adjetivo referencial, la conjunción copulativa denota una relación de exterioridad entre los sustantivos. El concepto *civilización emergente*, acuñado por Ribeiro para hacer referencia a la revolución tecnológica en

⁴² Fernand Braudel, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII* (1979), Isabel Pérez-Villanueva Tovar, trad., Madrid, Alianza, 1984, 3 tomos; y la antes citada *Las civilizaciones actuales* [n. 2].

ciernes (cibernética, termonuclear), alude más a un proceso histórico general que a la caracterización de algún ámbito particular; en efecto, su pregunta era qué puede/debe hacer América Latina para ser parte activa, y ya no pasiva, de la civilización emergente. Y, sin embargo, y algo contradictoriamente con sus declarados afanes de rigor teórico, Ribeiro se refirió, en varios textos, a Brasil y a América Latina como promesa/s de civilización. En su libro postrero, *O povo brasileiro* (1995), escribió:

Apesar de tudo, somos uma província da civilização ocidental. Uma nova Roma, uma matriz ativa da civilização neolatina. Melhor que as outras, porque lavada em sangue negro e em sangue índio, cujo papel, doravante, menos que absorver europeidades, será ensinar o mundo a viver mais alegre e mais feliz.⁴⁵

Tales inestabilidades y puntos de fuga explican, al menos en parte, que un autor como Adolfo Colombres tomara el adjetivo *emergente* en un sentido desplazado con respecto a la orientación original ribeiriana y que, al entrecruzarlo con referencias a Guillermo Bonfil Batalla y Samuel Huntington, fuera capaz de arribar a una afirmación acaso más nítida de la condición civilizacional latinoamericana en tanto proyecto que reconoce denominadores comunes y matrices múltiples. En un planteamiento que empalma con varias de las hebras que venimos recogiendo, la conclusión de Colombres es que América Latina no es *ahora* una civilización,

⁴⁵ Darcy Ribeiro, *O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995. Las otras referencias, *El proceso civilizatorio: de la revolución agrícola a la termonuclear* (1968), Buenos Aires, CEAL, 1971; *Las Américas y la civilización: proceso de formación y problemas del desarrollo desigual de los pueblos americanos* (1969), María Elena Rodríguez Ozán, pról., Mercio Pereira Gomes, cron. y bibl., Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1992; “La civilización emergente”, *Nueva Sociedad* (Fundación Friedrich Ebert), núm. 75 (1984), pp. 23-37.

sino que *puede* serlo en un futuro próximo si deja a un lado las vacilaciones y se dispone a profundizar el complejo diálogo entre los planos real y representacional. Si no entiendo mal, el déficit residiría más en la segunda dimensión que en la primera: hay una (polícroma) “realidad” civilizacional que nuestros políticos e intelectuales “mal-representan”.⁴⁴

APRECIACIÓN

Habíamos dicho que sobre nombres, conjuntos, consistencias y temporalidades trataría este ensayo. Así fue, al menos en cierta medida. Algunas conclusiones: el rastreo reveló, en primer lugar, que prácticamente ninguna de nuestras textualizaciones emblemáticas se refiere a América Latina como una civilización consistente, palpable; América Latina aparece, más bien, como un espacio vacilante en relación con su propio estatuto: las civilizaciones “realmente existentes” son las negadas por nosotros y la occidental; América Latina es o un Occidente descentrado o una “todavía-no” civilización. En segundo lugar, hemos podido recoger hebras con valor civilizacional, muchas de ellas persistentes y persuasivas. Repasemos. América Latina, que en buena medida comparte lengua, religión y costumbres, ha sido conceptualizada como un ámbito nuevo, todavía caótico, atravesado por soplos antiguos; de ahí la pertinacia de tópicos como el “todavía no” o “ya casi”, el “renacer” o el “despertar”. Ha sido visualizada como ámbito que busca especificarse ante Occidente, al cultivar iterativamente motivos que ostentan facetas comprobables a la vez que

⁴⁴ Adolfo Colombres, *América como civilización emergente*, Buenos Aires, Catálogos, 2008.

fantasiosas —el mestizaje, el rechazo al materialismo utilitario; la inclinación hacia lo espiritual y estético; el respeto ancestral a la naturaleza; la prioridad asignada a lo comunal-comunitario. Ha sido caracterizada como ámbito sometido a designios imperiales y dividido entre unas masas oprimidas pero auténticas y unos sectores dominantes alienados. Ha sido vista como reservorio de valores alternos; esta hebra ostenta, a estas alturas, indudable espesor, innegable riqueza.

Sería difícil ofrecer una narración sobre estas textualizaciones capaz de destilar algún tipo de direccionalidad nítida. Incontables veces hemos estado “en el umbral” de alguna cosa. Más que de jalonar etapas claras o de perfilar teleologías, pienso que conviene asumir lo abigarrado del panorama, la reelaboración continua, en modulaciones más o menos especificables, de los hilos de una madeja polícroma. Es cierto que una novedad importante de las últimas décadas ha sido la tematización de la civilización negada en un registro que pone de relieve no solamente la significación de las antiguas culturas, sino además la vigencia de los legados vinculados a esos espesores. Pero también es verdad que se trata de un gesto no carente de antecedentes, que la tematización actual es multívoca y que no han desaparecido las voces que cultivan otros motivos, por ejemplo, el del mestizaje, vindicado aún con argumentos atendibles.

Por eso, más fecundo que insistir en la búsqueda de direcciones necesarias o en el vaticinio de consumaciones inminentes es promover una meditación y un debate francos sobre la significación de tales motivos, de su no completa contingencia, de su tenso coexistir. También, desde luego, sobre la vacilación. La dimensión civilizacional no está ausente en nuestra historia ni en nuestro panorama actual. Nada de lo que precede sería, entonces,

baladí. Todavía más, no pocas de las concepciones sobre la temporalidad latinoamericana ahora mismo vigentes trasuntan texturas que remiten de maneras muy claras a la urdimbre civilizacional: el *ethos* barroco-mestizo que, agazapado, porta valores alternos; la civilización negada que renace o despierta; la posible transmodernidad en ciernes; la deseada emergencia civilizacional. ¿Por qué, entonces, nos es tan trabajoso reconocernos en esta clave?

6. LA CIVILIZACIÓN NORTEAMERICANA: ¿UNA NUEVA FORMA DE LA CIVILIZACIÓN O LA AMERICANIZACIÓN DE LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL?

Diana Alejandra Méndez Rojas*

Cada civilización tiene una ambivalencia necesaria, una especie de doble contabilidad, y su fe en el espacio le ha dado a Estados Unidos sus mejores victorias.

RÉGIS DEBRAY

INTRODUCCIÓN

El proceso de expansión norteamericana a lo largo del siglo XX, las transformaciones en los mecanismos de producción y consumo, aunados a la construcción de una ideología americanizada con pretensión de universalidad, son elementos que nos permiten asumir la existencia de una nueva forma de civilización, la norte-

* Instituto de Investigaciones Dr. José María Luis Mora (damendezr@instituto mora.edu.mx).

americana. Ahora bien, estos componentes también arrojan evidencia que apunta a que lo norteamericano es una continuidad de la civilización occidental, aunque con formas específicas. Irrumpe el cuestionamiento, ¿lo norteamericano es una nueva forma de la civilización o es la americanización de la civilización occidental? Las siguientes páginas giran alrededor de este interrogante para sopesar los rasgos que permiten responder afirmativamente a ambas posibilidades desde el enfoque civilizacional. Si bien no se da una respuesta categórica que resuelva si estamos ante una continuidad o una ruptura absoluta, se plantea la emergencia de una nueva forma mucho más potente y universalizada. En este escrito se maneja la noción de *Norteamérica y norteamericanos* como una dimensión geocultural, identificada con Estados Unidos como nación y con sus individuos. Y las de *América, americanismo y americanización* en el sentido de un proyecto histórico e ideológico con características propias, que son las que se analizan. Los autores incorporados se refieren, bajo estos distintos términos, a un horizonte que tiende a exceder las fronteras de Estados Unidos, Norteamérica y América.

El punto de partida es la existencia del dominio “euro-norteamericano” que, según sea el caso, puede ser asumido como el eje fundamental que gobierna los destinos del mundo o una pieza más de la ecuación que adquirió mayor autonomía frente a su matriz histórica, esto es, que lo norteamericano se sobrepuso al resto. Así, la existencia de una civilización americanizada, considerada vigente o latente, convoca a problematizar su registro histórico y su contenido conceptual. En lo histórico, la expansión global europea remite a la historia de larga duración en los términos de una forma civilizatoria uniforme, en tanto que la idea de una ruptura norteamericana permite colocar el énfasis en el

último siglo, marcado por la aceleración de la globalización económica, la interconexión generalizada de las naciones y pueblos, así como el moldeamiento de prácticas culturales compartidas. En lo conceptual, la propuesta de Bolívar Echeverría permite pensar la trayectoria específicamente americana de la civilización occidental en su registro económico.¹ Estados Unidos es, sin duda, el primer país que en la historia contemporánea alcanzó la ambición y los medios para irradiar a escala planetaria una reconfiguración, al menos parcialmente, del plano político, económico y cultural, evidentes en el paisaje cotidiano.²

UNA EMERGENCIA CIVILIZATORIA

Si el capitalismo es fechado en su despliegue desde el siglo XVI, Norteamérica es el resultado del dominio europeo. Se trataría así de una creación deudora de esa forma de poder y, por tanto, su continuidad inmediata. Sin embargo, el transcurso del siglo XX demostró que América no es dependiente de la forma europea de la civilización moderna, pues adquirió autonomía suficiente para presentar una alternativa y, de hecho, ha moldeado radicalmente el rostro civilizatorio dándole un contenido más diverso.

Es muy recurrente la narración de cómo Norteamérica sustituyó la hegemonía europea hacia el final de la segunda Guerra Mundial, proceso que incluyó una vigorosa “colonización” económica, mediante la cual Estados Unidos financió gran parte de la reconstrucción de los países devastados a través del Plan Marshall.

¹ Bolívar Echeverría, “La ‘modernidad americana’ (claves para su comprensión)”, en *id.*, comp., *La americanización de la modernidad*, México, UNAM/Era, 2008.

² Ludovic Tournès, *Américanisation: une histoire mondiale (XVIII-XXI siècle)*, París, Fayard, 2020.

No obstante, es preciso preguntarse hasta qué punto fue el arribo y no el comienzo del dominio norteamericano sobre la forma civilizatoria occidental. En este sentido, Enzo del Búfalo señala que el americano es un europeo que se desterritorializa de la sociedad absolutista moderna para reterritorializarse en una nueva sociedad de hombres libres, tejida por prácticas sociales mercantiles que no dieron cabida a sumisiones despóticas de ningún tipo.³

Por su parte, Immanuel Wallerstein señala que el declive de Inglaterra de la escena mundial, durante el siglo xx, encontró un posible remplazo en dos naciones: Alemania y Estados Unidos. De acuerdo con el argumento del sociólogo histórico, en la década de 1870 ambos países encontraron la fórmula para configurarse como posibles relevos de la otrora potencia económica.⁴ Es factible asumir esta periodización inicial para trazar el trayecto a través del cual Norteamérica reorganizó a la civilización en su conjunto.

La capacidad de Norteamérica para establecerse como revolucionaria dentro de la trama de la civilización occidental se encuentra en un elemento geopolítico clave: su apertura territorial. Norteamérica como civilización es posible gracias a su capacidad de establecerse como puente unificador entre una perspectiva atlántica —hasta entonces dominada por Europa— y una pacífica, espacialidad novedosa para la modernidad. De esta forma, puede constatar el despliegue de Norteamérica a partir de 1898, año que vio emerger sus primeros esfuerzos militares de carácter planetario. La territorialización original del espacio geográfico de las Trece Colonias —en la costa este— fue puramente fortuita y

³ Enzo del Búfalo, *Americanismo y democracia*, Caracas, Monte Ávila/ucv, 2002 (Col. *Perspectiva actual*).

⁴ Immanuel Wallerstein, *La decadencia del poder estadounidense*, Antonio Saborit, trad., México, Era, 2003.

no comprometió su futura expansión a otros territorios.⁵ Así, 1898 marcó el comienzo de una serie de movimientos que le permitieron a Norteamérica hacerse del control de los dos principales océanos y, con ello, el dominio de la forma concreta de construcción del mercado mundial. Este hecho contrastó con el horizonte eurocéntrico contenido en la supremacía mediterránea, aunque complementado con algunos territorios, poco articulados, a lo largo de la espacialidad colonial.

En definitiva, la capacidad militar-comercial le permitió a Norteamérica planetarizarse y, en el año señalado, movió las piezas del ajedrez geopolítico que le dio la base para involucrarse posteriormente en los conflictos europeos. El curso de la Guerra Hispanoamericana del 1898 —animada por la contención de las aspiraciones independentistas— se convirtió en la oportunidad de los norteamericanos para vencer simultáneamente a la armada española y a las iniciativas nacionalistas de Cuba y Puerto Rico. Aseguró así su dominio sobre las Antillas Mayores. Por el lado del Océano Pacífico, el ímpetu beligerante y la lógica expansionista permitió a los norteamericanos obtener el control de Filipinas y Hawái, territorios insulares que terminaron por cerrar la pinza del dominio planetario. En este caso la expansión fue coincidente con la expulsión del antecedente más próximo a la noción de un imperio global: el español.

El control norteamericano sobre el área caribeña —el Mediterráneo latinoamericano— fue el anuncio primigenio de un movimiento más amplio y complejo que incluyó violentas invasiones durante las primeras décadas del siglo XX, entre cuyas víctimas se encontraron naciones como Nicaragua y Haití. Con todo, el prin-

⁵ Del Búfalo, *Americanismo y democracia* [n. 3].

El principal objetivo estratégico del istmo centroamericano fue Panamá, cuya geografía abrió la promesa para el comercio transoceánico. Una meta que se alcanzó con la inauguración del Canal de Panamá en 1914, obra de ingeniería tan espectacular como importante. La civilización norteamericana se construyó sobre las esclusas que conectaron los dos desnivelados océanos y permitieron el paso de las embarcaciones a través del istmo.

Mucho más conocidas son las historias que se tramaron entre las dos guerras mundiales, tiempo en el que Norteamérica asumió decididamente el papel de gendarme regional, desafiando a las potencias económicas en retirada. Su participación en el segundo de los conflictos globales permitió a Norteamérica construir un orden geopolítico perdurable por los siguientes cincuenta años. Además de ello, Norteamérica guarda el monopolio de la victoria sobre el Océano Pacífico al doblegar al imperio nipón. Las bombas atómicas lanzadas sobre dos ciudades japonesas marcaron la culminación de la imbricación perversa entre ciencia y guerra. Si bien dicho vínculo había sido labrado en lo que Enzo Traverso llama la “guerra civil europea”,⁶ no queda duda de que la energía atómica desatada sobre un pueblo ya rendido marcó una nueva pauta.

La posibilidad de que Norteamérica moldeara la herencia de la civilización occidental hasta transformarla radicalmente alcanzó su cénit en la segunda mitad del siglo xx. Ello implicó, además del afianzamiento de la centralidad geopolítica, la decisión de exportar un modelo de forma de vida hacia el resto del mundo. Éste fue el papel que durante la Guerra Fría desempeñó el americanismo, entendido como oposición ideológica al comunismo, y fue lo que dio sustento a las numerosas intervenciones norteamericana

⁶ Enzo Traverso, *A sangre y fuego: de la guerra civil europea (1914-1945)*, Miguel Ángel Petrecca, trad., Buenos Aires, Prometeo, 2009 (Col. *Historia*, núm. 80).

alrededor del mundo. Algunas de ellas fueron escaladas militares, como en el caso de Asia, y otras estrategias se movilizaron a través del *soft power*. Estados Unidos construyó así una nación y una narrativa nacional en la que se esforzó por imponer su poder e influencia con métodos diferentes a los de las potencias clásicas —combinando seducción y coerción— y con una intensidad y logística sin precedentes.⁷ A pesar de ello, este abrazo ha consistido tanto en difundir el americanismo por el mundo como en llevar el mundo a Estados Unidos, física o simbólicamente.⁸

Estados Unidos, como toda nación, se encontraba dividida por posiciones políticas distintas, sin embargo y pese a las divergencias, las posturas coincidían en el carácter civilizador y en su incidencia global. Algunos privilegiaron la dimensión ideológica y otros afianzaron su disposición militar. En síntesis, la acelerada historia del siglo xx demanda pensar al enfoque civilizacional teñido indeleblemente por el poder norteamericano y al americanismo como horizonte compartido.

LA MODERNIDAD AMERICANIZADA

Fascinado, como otros, por la forma concreta de reproducción de aquella cultura, Bolívar Echeverría señaló puntualmente el proceso de americanización de la civilización occidental, siendo uno de los que mejor desarrolló la noción sin dejarse atrapar por las formas empíricas.⁹ Su planteamiento trascendió ejemplos específicos para captar el movimiento en una temporalidad amplia, lo que le brindó profundidad al concepto de americanización.

⁷ Tournès, *Américanisation* [n. 2].

⁸ *Ibid.*

⁹ Echeverría, “La ‘modernidad americana’” [n. 1].

Entre los marxistas, Echeverría forma parte de una línea discontinua de reflexión a propósito de esta cuestión. Más difundidas son las reflexiones de Antonio Gramsci, quien, desde la década de 1930, al seguir la estela de pensadores italianos de su época, captó la ambigüedad de la novedad del americanismo. Gramsci reflexionó sobre el estatuto histórico del americanismo como un posible “faro” para una nueva civilización, sustentado en formas específicas de regulación de la vida social —como el prohibicionismo y el puritanismo— que impactaban directamente la vida cotidiana de la clase trabajadora. Asimismo, remarcó la peculiaridad de que en América el pasado fuese algo intrascendente, frente a la “vieja” Europa marcada, en todos sus poros, por la existencia de formas de organización social previas. De manera que en el caso de Norteamérica se estableció el dominio de una forma civilizatoria que no requería negociar con el pasado.¹⁰ La conquista del Oeste es la forma narrativa que asumió esta ruptura con respecto a cualquier experiencia previa dentro del territorio. Lo que explica por qué los llamados pueblos indios no fueron considerados sujetos para la civilización y, por consiguiente, quedaron excluidos, inaugurándose una agresiva e inédita política de segregación.¹¹ En contraparte, Europa debía sobrellevar anticuados símbolos, ciudades amuralladas, reinos en decadencia y reyes de ornamento. Esto convirtió a

¹⁰ Antonio Gramsci, *Cuadernos de la cárcel* (1975), Valentino Gerratana, ed., Ana María Palos y José Luis González, trads., México, Era, 2002, tomo 6; sobre el tema véase Diana Alejandra Méndez Rojas, “Americanismo y civilización en Antonio Gramsci”, *Cuadernos Americanos* (México, UNAM), núm. 177 (julio-septiembre de 2021), pp. 81-89.

¹¹ Domenico Losurdo, “El origen norteamericano de la ideología del Tercer Reich: guerra preventiva, americanismo y antiamericanismo”, Roberto Hernández Oramas y Lucero del Socorro Cáceres Moncada, trads., *Dialéctica* (Puebla, México), vol. 30, núm. 38 (2006), pp. 93-116.

Norteamérica en la antítesis de esquemas colectivos condenados al estancamiento y el declive.¹²

Es preciso apuntar que antes de las elaboraciones de Echeverría y de Gramsci, el propio Karl Marx señaló en 1857 la originalidad de la formación social que se desarrollaba en Norteamérica:

Un país en el que la sociedad burguesa no se desarrolló sobre la base del régimen feudal, sino a partir de sí misma; donde esa sociedad no se presenta como el resultado supérstite de un movimiento secular, sino como el punto de partida de un nuevo movimiento; donde el Estado, a diferencia de todas las formaciones nacionales precedentes, estuvo subordinado desde un principio a la sociedad burguesa, a su producción, y nunca pudo plantear la pretensión de constituir un fin en sí mismo.¹⁵

Según se ha apuntado, en las ideas de Marx y de Gramsci actuó una consideración de la novedad del capitalismo norteamericano, mientras que en los trabajos de Echeverría el americanismo fue concebido y presentado de manera más amplia. Este último señaló que la americanización de la modernidad era un proceso civilizatorio general en cuyo seno se encontraba la promesa del abatimiento de la escasez natural, mediante el control de la naturaleza apoyada en el desarrollo constante de la técnica.¹⁴ Para Echeverría, este proceso fue dominado por una forma particular que impuso un vínculo social mercantil-capitalista. La técnica y la posibilidad de superar la escasez, es decir, cumplir el proyecto ci-

¹² Loïc Wacquant, “América como profecía de autocumplimiento”, en *id.*, dir., *Repensar los Estados Unidos: para una sociología del hiperpoder*, Barcelona, Anthropos, 2005, pp. 7-39.

¹⁵ Karl Marx, *Grundrisse: elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, José Aricó, Miguel Murmis y Pedro Scaron, trads., México, Siglo XXI, 2002, tomo III, p. 92.

¹⁴ Echeverría, “La ‘modernidad americana’” [n. 1].

vilizatorio, se encontró frente al dilema de que aumentar la fuerza y capacidad productiva daba como resultado escasez artificial. La concreción del cometido de la civilización moderna es al mismo tiempo su traición continua.

Aunque esta perspectiva fue lanzada desde un mirador prioritariamente “norte-europeo”, asociado a la diversidad del protestantismo, Echeverría incluyó hacia el final de su carrera la posibilidad de comprender de una manera más radical el proyecto civilizatorio moderno: el americanismo. Así, la forma americana es una parte que domina a un todo más amplio, la modernidad capitalista.¹⁵

¿Cómo entiende Echeverría la radicalidad y novedad del americanismo? En primer lugar, como la manera concreta de reproducir la vida sin necesidad de pasar por el reconocimiento de un elemento concreto, como el valor de uso. Desde su punto de vista, el americanismo es la expresión más prístina del dominio del valor que no entra en contradicción con formas no capitalistas de producir y reproducir la vida, de manera que “sería la conquista del grado más alto de subsunción de la lógica ‘natural’ o lógica del valor de uso de la vida social moderna a la lógica capitalista de la autovalorización del valor mercantil, el grado casi pleno de la identificación entre ambas”.¹⁶ Esta confusión entre la dimensión concreta de reproducción de la vida y lo abstracto es la conquista del americanismo.

Al seguir la proposición de Marx con respecto al valor y valor de uso como una unidad contradictoria, Echeverría entiende al valor como la dimensión mercantil-capitalista privilegiadamente abstracta, en oposición al valor de uso como la dimensión natural

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*, p. 25.

y concreta que asume la satisfacción de las necesidades.¹⁷ Así, la confusión entre una cualidad y otra sólo ocurre en la americanización de la modernidad. Desde su argumentación, esta doble dimensión se mantuvo siempre en tensión y contradicción, si bien en sus diversas configuraciones en la modernidad capitalista se impuso el valor sobre el valor de uso, sólo con la llegada del americanismo un elemento de la ecuación logró “subsumir” al otro hasta volver indistinguible su unidad.

Una de las características principales de la americanización de la modernidad es la imposición de una forma estandarizada de reproducir la vida cotidiana. El denominado *american way of life* es la expresión homogeneizada de una vida idílica signada por la meritocracia. Sin embargo, más allá de sus expresiones ideológicas, dicho estilo de vida expresa un problema más profundo. Al respecto apunta Echeverría que se trata de “una eliminación sistemática, dentro de la vida cotidiana, de la competencia entre las múltiples propuestas de vida o los distintos ‘éthe’ posibles dentro de la modernidad capitalista”.¹⁸ Nos encontramos así ante una homogeneización de la vida social a partir de la estandarización de la producción y el consumo, junto con un cercenamiento de las alternativas de construcción de otra forma de organización social. El americanismo se torna el punto más álgido de la forma mercantilizada de reproducir la vida.

La americanización de la modernidad ha tenido la capacidad de homogeneizar la vida cotidiana, de sofocar las formas diversas de organizar la sociedad y ha implementado una estrategia dominada por una técnica siempre intercambiable y desechable: “si la civilización ‘(norte-)americana’ ha podido festejarse a sí misma

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ibid.*

como autosuficiente, como dueña de una ‘naturalidad artificial’ que la autorizaría a prescindir de la ‘naturalidad’ antigua y moderna de la vida, es porque así lo permiten las condiciones de una crisis civilizatoria radical y generalizada”.¹⁹

La utopía americana se encuentra en la profundización del individualismo pragmático y en la sustitución del mundo natural por uno artificial y no en el establecimiento de un orden social justo. Esto es patente en el uso individualizado del automóvil, el concepto de *fast food* y la estandarización del tiempo de ocio a través de pantallas personales. Esta dimensión americanizada de la utopía moderna contrasta con su par europeo, que fue invadido por “el virus bolchevique”. Si en la modernidad occidental existía la posibilidad de construcción de un orden social justo, en la variante americana la utopía asumió la forma de un individualismo extremo que vacunó a las clases trabajadoras de la amenaza roja. No por nada, a principios del siglo xx, Werner Sombart se preguntaba por las razones de la debilidad del socialismo entre la robusta clase obrera industrial norteamericana.²⁰ Desde el punto de vista de la americanización, la utopía redentora que prometió una sociedad sin clases se convirtió en un padecimiento que contribuyó al debilitamiento de la civilización europea. Lo que en el viejo continente se interpretó como una enfermedad contagiosa entre las clases subalternas —la idea comunista— en Norteamérica quedó neutralizado definitivamente.

La debilidad de los proyectos relacionados con el socialismo y el comunismo es una de las características fundamentales de la

¹⁹ *Ibid.*, p. 32.

²⁰ Werner Sombart, “¿Por qué no hay socialismo en los Estados Unidos?” (1906), *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 71-72 (1995), pp. 277-372.

forma americana de la modernidad. En otras palabras, en esta forma de civilización no existe lugar para un proyecto revolucionario colectivista. Todo lo contrario, al prescindir de estas expresiones concretas de la utopía se impone a la vida social una lógica productivista, tecnicista e individualista. Lo que Echeverría señala es que frente al deterioro del proyecto civilizatorio la respuesta ha sido la profundización de la americanización. Por ello, es lógico que ante la emergencia de una crisis como la ambiental o la alimentaria la respuesta no sea la de construir alternativas distintas a la capitalista sino la de insistir en una solución técnica a esos problemas.

CONCLUSIONES

Siguiendo la clave histórica, los acontecimientos del siglo XX denotan una ruptura radical entre la forma europea de la civilización y la que venimos analizando, pues el desarrollo concreto del poder norteamericano logró reorganizar al conjunto de la geopolítica y al horizonte simbólico de la vida cotidiana. A pesar de ello, una comprensión de más largo plazo muestra que en el proyecto civilizatorio moderno se anidaban las expresiones mercantil-capitalistas que fueron llevadas hasta sus últimas consecuencias por el americanismo.

Ya sea que se piense al americanismo como continuidad o como ruptura dentro del proyecto civilizatorio occidental, lo cierto es que esta forma de comprender la cultura y la vida social ha dejado ya una huella indeleble en los pueblos y naciones alrededor del globo. No hay recoveco de la vida de los seres humanos que no se encuentre colonizado o trastocado por el *american way of life*. Si en la autocomprensión norteamericana el mestizaje como

principio está excluido, en su recepción las distintas culturas han fagocitado a la propia forma americana. El universalismo de la civilización norteamericana²¹ engendra la paradoja de que su triunfo expansionista es al mismo tiempo la difuminación de su identidad, su crisis.

²¹ Pierre Bourdieu, “Dos imperialismos de lo universal”, en Wacquant, dir., *Repensar los Estados Unidos* [n. 12], pp. 11-15.

7. CAPITALISMO: UNA CIVILIZACIÓN DE DIMENSIONES ECOLÓGICAS Y RAÍCES AMERICANAS

Perla Valero*

Alejandro Fernando González**

Al desligar la idea de civilización de sus representaciones eurocéntricas —que han colocado a la llamada civilización occidental como el pináculo civilizatorio absoluto— podemos considerarla liberada de las ataduras que la constreñían a una sola de sus posibilidades para verla en su enorme multiplicidad y diversidad. Lo que posibilita, entre otras cosas, observar el hecho civilizatorio en relación con el capitalismo, entendido este último como un modo específico de configurar la producción material y cultural de las diversas formaciones sociales. A partir de ello ponemos sobre la palestra la idea de *civilización capitalista*, la cual no es la civiliza-

* Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (perlapvalero@gmail.com).

** Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (feralexgonzal@gmail.com).

ción en general, sino una configuración determinada y por tanto histórica. Pues el hecho civilizatorio asume *diferencias específicas*; singularidades que, sin ser exclusivas del horizonte occidental europeo, se han expandido a través de toda la ecumene, mundializándose a escalas planetarias.¹

Esta medida geohistórica que alcanza el hecho civilizatorio bajo la impronta capitalista sería quizás uno de sus rasgos distintivos. Ciertamente, la civilización capitalista no es ni la primera ni la única que ha existido (y queda abierta la discusión sobre si es la única que hoy podemos identificar como “realmente existente” o si coexiste con otras civilizaciones no capitalistas). Sin embargo, sí encarna la primera civilización que se ha tornado verdaderamente mundial, a una escala que otras experiencias civilizatorias no pudieron o no se propusieron alcanzar: su presencia hegemónica es hoy innegable en las cuatro partes del mundo, aunque en distinta medida. Sin embargo, sus características específicas no se reducen a la mera extensión geoespacial, sino también se revelan en términos de su profundidad. Es decir, el calado y la intensidad de las transformaciones e impactos que ha producido sobre los soportes, tanto materiales-naturales como socio-culturales, que sostienen al hecho civilizatorio mismo en su totalidad. Por ello, se trata de una civilización global.

La irrupción del capitalismo en la historia de la humanidad logró conectar —directa o indirectamente, con ritmos diferenciados y muy a menudo sumamente violentos— todos los ensamblajes sociales a través de una inédita economía mundo. Pero simultánea-

¹ Por “hecho civilizatorio” nos referimos a la tendencia a la transnaturalización de lo humano. Es decir, la humanidad constituye una naturaleza distinta, singular, que comienza a distinguirse o separarse de la naturaleza en general, mientras continúa siendo naturaleza.

mente transformó el modo mismo en que las relaciones sociales pueden existir porque modificó los términos en que la humanidad se relaciona con la naturaleza, y a su vez produjo lo que Jason W. Moore ha llamado una “ecología-mundo capitalista”, lo que implica una modificación profunda en el propio hecho civilizatorio.

La civilización propiamente capitalista ha producido, al desatar los potenciales técnicos y productivos de la humanidad, todo un sistema de objetos o valores de uso, que han transformado profundamente las relaciones cotidianas entre las y los sujetos. Y al mismo tiempo ha modificado las relaciones con la naturaleza, al punto de ponerlas en entredicho. De tal suerte que hoy podemos hablar de una crisis general civilizatoria sin precedentes. Pues si algo ha hecho palpable la época de la civilización capitalista, al poner en crisis la relación de lo humano con su medio ambiente, es que no hay civilización fuera de la naturaleza; que ésta es parte activa de su propia constitución. De allí que teóricos como el propio Moore o Fritjof Capra hablen de *humanidad-en-la-naturaleza*, para romper con la visión dicotómica y binaria que ha separado al sujeto del objeto, a la sociedad de la naturaleza: una idea que coloca la crisis ambiental fuera de la civilización y no como parte de ella misma.

De esta forma, la civilización capitalista posee dimensiones ecológicas dentro de su globalidad, pues no sólo produce su propia forma social (tal y como lo pensó Karl Marx), y su propia cultura (como lo propuso Bolívar Echeverría con su planteamiento del *ethos* capitalista o la blanquitud), sino, además, como lo ha señalado Moore, produce su propia naturaleza histórica que reorganiza (y destruye) los metabolismos naturales del valor de uso planetario. Todo ello a partir de una particular revolución ecológica que se inicia, como ya lo había sugerido Marx, desde el siglo XVI con

la conquista de América, crece a pasos agigantados durante los siglos XVII y XVIII y encuentra su punto de inflexión en el siglo XIX, con la llamada Revolución Industrial y la consolidación del capitalismo fósil, que se decantó en una grave y profunda crisis en el siglo XX y en lo que corre del XXI.

Desde esta perspectiva puede ponerse de relieve que la civilización capitalista empieza a prevalecer desde el siglo XVI, y sus inicios, aunque globales en sí mismos, tienen una clara impronta atlántico-americana. Una civilización con su propia cultura y vida material que también ha dejado huella en la geología del planeta, mundializando, por vez primera en la historia, una crisis ambiental, tema que abordará este texto para problematizar la idea de la existencia de una *civilización capitalista* y explorar uno de sus rasgos distintivos: la dimensión ecológica.

¿CIVILIZACIÓN MATERIAL Y ECOLOGÍA CAPITALISTA?

Civilización es un concepto que ha sido definido de muy diversas formas, como lo han presentado otros capítulos de este libro. Entendido a veces como entidad cultural y hasta identidad de los pueblos, el concepto también se ha empleado como justificación de proyectos colonialistas y por ello su uso ha sido marginado de las ciencias sociales. A pesar de ello, pensamos que puede ser útil, especialmente si se trata de seguir el sentido braudeliano y hablamos de *civilización material*: esa zona que alude a lo habitual, a las costumbres, que se extiende antes, durante y por debajo del mercado, como una actividad fundamental, básica, que se encuentra en todas partes. Como una suerte de *infraeconomía* que forma parte de las estructuras de lo cotidiano: las cosas, los animales, las plantas, los microorganismos, los virus, la *vida material* de los

seres humanos en sus diversas modalidades (en términos de alimentación, vestido y vivienda; lujos, herramientas, juguetes e instrumentos monetarios; poblados y ciudades).

Desde la crítica de la economía política de Marx, lo que Fernand Braudel denomina civilización material correspondería, en un principio, a todo un sistema de valores de uso, que se presenta al margen de los valores de cambio, de los precios y del frenético movimiento del dinero. Se trata pues, de una vida material, que a través de elecciones civilizatorias coloca un ensamblaje social sumamente complejo, lo que llamamos el hecho civilizatorio en cuanto tal. Así pues, cuando contemplamos dicho ensamblaje desde el prisma del capitalismo, podemos observar que éste ha producido su propia civilización material, que ha arrastrado todo, no sólo los juegos del intercambio, sino la producción de ganancias. Con ello, el capitalismo pone en marcha un sistema de objetos producidos por y para sí mismo, a su imagen y semejanza. Así crea una *vida material propiamente capitalista*, que no sólo modifica lo social en cuanto tal, sino también a la naturaleza (soporte, contenido y fuente de toda la vida material), lo que pone en movimiento relaciones y cualidades inéditas que la distinguen de otras formas civilizatorias. Por ejemplo, sólo la civilización capitalista ha producido un mundo de plástico quemando petróleo: el signo de su propia civilización material.

Y esto es así porque toda producción de objetos constituye, al mismo tiempo, una relación con la naturaleza, que modifica las relaciones sociales mismas y no deja incólume la relación humanidad-en-la-naturaleza. De tal suerte que, cuando decimos que el capitalismo produce una civilización material, sostenemos al mismo tiempo que el capitalismo produce un nuevo tipo de naturaleza y con ello produce su propia ecología.

DE RAÍZ DIVERSA PERO AMERICANA

La vida material de la civilización capitalista y su régimen social y ecológico se han conformado a través de un periodo de larga duración. Si bien es de raíz diversa, una de sus principales afluentes comienza a dibujarse en las latitudes del Nuevo Mundo: un largo siglo XVI americano que perfila un entramado sistema de intercambios civilizatorios. Allí nace una nueva economía mundo, cuyo epicentro está en el crisol trasatlántico inaugurado por los viajes colombinos, que posibilitan la producción de un sistema sumamente complejo de objetos —inédito hasta ese momento— a través de la puesta en marcha de un *mercado mundial propiamente capitalista* que se expandió en escalas nunca antes vistas. Este sistema modificó la vida cotidiana de manera irreversible, a través de lo que Alfred W. Crosby llamó un *imperialismo ecológico*, que no sólo movilizó objetos inertes sino toda una enorme variedad de organismos vivos, transformando la biota, o el régimen biológico dominante hasta el momento, con repercusiones que fueron más allá de las dos costas de la cuenca del Atlántico. Así iniciaba una onda, no sólo expansiva, sino intensiva, de transformación de lo social pero también del medio ambiente, que comienza a recorrer varias centurias. Es por ello que tres siglos después Braudel identifica que el antiguo régimen biológico llegaba a su fin en el siglo XVIII, modificando con ello todos los metabolismos sociales y naturales a través de revoluciones alimentarias que trastocaron profundamente la relación entre las necesidades y las posibilidades de la producción.

El nuevo régimen biológico se consolidaría en el siglo XIX, como afirma Robert Marks, cuando aún 80% de la población mundial era campesina, vivía de la tierra y era productora directa de sus alimentos. A partir del siglo XVIII los recursos del Nuevo Mundo

y la industrialización comenzaron a aliviar los antiguos límites del crecimiento de la población. Entre 1450 y 1700 la población humana aumentó de 350 a 720 millones. Incremento demográfico que sucedió de forma continua y acelerada, y que implicó su expansión sobre la tierra. Significó una disminución de los territorios, es decir menos hábitats disponibles para otras especies, de manera que la vida salvaje se vio mucho más amenazada. Desaparecieron los lugares de refugio para humanos y no humanos, como lo observó Donna Haraway. E implicó, como lo ha señalado Vaclav Smil, obtener más energía de los ecosistemas en forma de alimento, así como la incorporación de una masa mayor de animales no humanos a las dinámicas de explotación capitalista en niveles industriales.

Es en este marco que la civilización capitalista comienza a utilizar sistemáticamente la energía fósil (carbón vegetal y mineral principalmente) para poner en movimiento su enorme mecanismo motriz, con lo cual comienza un uso masivo de energía exosomática, que funda lo que, siguiendo a Andreas Malm, puede llamarse un *capitalismo fósil*, que decanta en la explotación masiva de carbón y petróleo en el siglo xx. Basta con echar una mirada sobre registros históricos disponibles para darse cuenta de que las emisiones de dióxido de carbono, principal gas de efecto invernadero, sufren un punto de inflexión a la alza en pleno siglo XVIII, justo cuando el capitalismo fósil entra en acción.

El efecto invernadero —resultado de las emisiones de dióxido de carbono, del que nadie puede escapar y que nos tiene en alerta climática— se considera una de las pruebas irrefutables de la crisis ambiental global. Una crisis que ha intentado ser conceptualizada como expresión del Antropoceno: una nueva época geológica marcada por la acción generalizada de los seres humanos, pero

donde se desdibuja la acción de la civilización material capitalista y su naturaleza histórica.

LA CIVILIZACIÓN CAPITALISTA:
EL PUNTO CIEGO DEL ANTROPOCENO

“La era de los seres humanos”, éste es el significado del término *Antropoceno*, cuyo uso se ha extendido en los últimos años, cruzando las fronteras de la “comunidad científica y la academia”, logrando permear la cultura popular y las industrias de la comunicación masiva. El término fue acuñado en el ámbito de las ciencias naturales en 2002, por el limnólogo Eugene F. Stoermer y después difundido por Paul J. Crutzen, químico atmosférico y Premio Nobel, para dar cuenta de un nuevo tiempo geológico donde los humanos serían la principal fuerza de cambio y transformación. Curiosamente, la idea no era nueva. Otros autores desde finales del siglo XIX y durante el siglo XX habían propuesto términos similares que hacían referencia a esta misma fuerza geológica humana, como Antropozoico (1873), Era antropogénica (1913), Antroceno (1992) y Homogenoceno (1999).

No es casual que encontremos este tipo de reflexiones hacia la segunda mitad del siglo XIX en el momento de la “era del capital”, como la bautizó Eric Hobsbawm, cuando los estragos ambientales del capitalismo y la Revolución Industrial con su quema de combustibles fósiles ya se hacían sentir. En Inglaterra, las máquinas de vapor del capitalismo fósil que devoraban los bosques comenzaron a transitar hacia la explotación de carbón mineral, lo que llenó de humo las ciudades industriales y los pulmones de la clase trabajadora.

No podemos pasar por alto que la llamada acumulación originaria no sólo se levantó sobre la privatización de las tierras y aguas

de las comunidades campesinas y sobre los cuerpos de las mujeres, como advirtió Silvia Federici. También se sostuvo sobre los cuerpos de los animales y su trabajo. Para el siglo XIX, los animales de las comunidades que circulaban libremente —gallinas, ovejas, cerdos, vacas y bueyes— fueron confinados en granjas y sometidos a la violencia de la crianza estandarizada y de la incipiente ganadería industrial (que devoraba la propiedad comunal campesina). Y los caballos, que ya eran utilizados como instrumento de guerra, habían sido reducidos al trabajo forzado para mover los trapiches de las plantaciones, acarrear bultos en las minas y transportar mercancías humanas y no humanas en la industria del transporte, donde morían prematuramente a causa de las extenuantes jornadas, compartiendo el dolor de la explotación inmanente a la civilización capitalista con los animales humanos.

“Me atormentaron, que es lo que los hombres llaman cuidar. Se me fueron cayendo los cascos. Se me hincharon y curvaron las patas y me quedé débil y apático”, narra Jolstomer, protagonista de *La historia de un caballo*, novela de León Tolstói de 1886, que relata la vida de un caballo viejo en la Rusia decimonónica. Caballos, vacas, cerdos, gallinas y ovejas pasaron a formar parte de la fuerza de trabajo, como señala Jason Hribal, y su explotación fue fundamental para el desarrollo del capitalismo. De allí que, en el mismo siglo XIX surjan los movimientos animalistas. En un momento en que las relaciones capitalistas con los animales coexistían con la economía moral de cuasi subsistencia de los grupos campesinos y sus bienes comunes, de los que también disfrutaban los animales y que les fueron arrebatados. La economía capitalista, al devorar tierras y bosques, impulsó el surgimiento del conservacionismo, representado por personajes como Henry David Thoreau y George Perkins Marsh en Estados Unidos, y

Miguel Ángel de Quevedo en México, preocupados por formar y proteger reservas naturales.

En el siglo XIX, esta conciencia ambiental se expresó no sólo por las buenas intenciones de ilustrados y románticos, sino porque es un momento en el que ya se comenzaban a observar los cambios ecológicos causados por la civilización capitalista, aunque quizás no de forma generalizada. Sin embargo, los defensores de la teoría del Antropoceno no consideran el peso de la civilización capitalista y su vida material en el desarrollo de estos cambios socioecológicos y su correlato geológico. Ni siquiera existe un consenso como tal sobre el origen de la era antropocénica, y la periodización que se propone varía dependiendo de la fuente que se consulte.

Hay quien habla de un Antropoceno antiguo, que inició con la Revolución Neolítica y la generación de una glaciación de retroceso y la liberación de gases de efecto invernadero, ambas huellas detectables en el registro geológico. Otros datan su origen a finales del siglo XVIII con la Revolución Industrial y su quema de combustibles fósiles, que comenzaron a transformar la atmósfera y convirtieron ciudades modernas como Londres en ciudades de humo. Mientras que algunos más sitúan su génesis en la llamada “gran aceleración”, punto de partida de la sociedad de consumo de masas, desarrollada tras la segunda posguerra en el siglo XX, con sus bombas atómicas que modificaron los isótopos radiactivos del planeta, aunque en cantidades mucho menores de lo que harían posteriormente los accidentes de centrales nucleares.

AMÉRICA Y LA ECOLOGÍA MUNDO CAPITALISTA

Si bien el parteaguas de la Revolución Industrial entra en las consideraciones de la teoría del Antropoceno, esto no es sinónimo de

una mirada comprensiva del papel del capitalismo en la “época humana” de la tierra. Como ya mencionamos, la civilización capitalista y su revolución ecológica no nacieron de la mano de la máquina de vapor en 1784, como podrían pensar algunos antropocénicos, sino que existe desde hace quinientos años por lo menos, y sus orígenes se cruzan con la conquista de América, impulsada por la persecución de la forma valor que realizaba sus ganancias en rutas comerciales controladas por China, el imperio árabe y el imperio mongol, de las que Europa era una periferia en la Edad Media y todavía hasta el siglo XVIII.

En América, cuarta parte del mundo, la civilización capitalista impactó a través de su imperialismo ecológico. Y aquí es importante volver a Crosby y sus observaciones sobre la expansión biológica de la Europa capitalista, que implicó un colonialismo sobre los ecosistemas y hasta los sistemas inmunológicos de la población nativa. Pero este imperialismo ecológico también implicó el despliegue de relaciones sociales de explotación sobre pueblos indígenas y africanos (desembarcados tras su esclavización), a través de diversas formas de trabajo forzado que producían mercancías (azúcar, tabaco, algodón etc.) para un mercado mundial. Pues el colonialismo ecológico del capitalismo no está separado del colonialismo económico y cultural. Coexisten y se codeterminan.

Con la conquista de América se fraguó, además, el inicio del capitalismo agrario o del *Plantacionoceno*, término propuesto por Donna Haraway que remite al nacimiento del complejo agro-industrial de monocultivos, cuya insignia fue (y continúa siendo) la plantación, anticipación perentoria de lo que será la maquinaria y la gran industria de los siglos por venir. Esa institución productiva y carcelaria devastó los bosques del Caribe y de otros sitios de América con el fin de liberar tierras para el rey azúcar, como lo

llamó Eric Williams. Hoy sigue devorando la selva al empujar la frontera agrícola, llevando consigo el trabajo forzado y el esclavo que le son consustanciales, tal como comenzaba a hacerlo en el siglo XVI en América y como lo había hecho en el siglo XV en las islas del Atlántico africano.

América no sólo fue la consolidación del capitalismo agrario, sino de la industria ganadera moderna, posible gracias al ganado de pezuña que se extendería sobre las tierras indias. Primero criado para ser intercambiado por esclavos indígenas que pudiesen trabajar en la naciente industria minera colonial en el siglo XVI, y después explotado en las haciendas ganaderas, donde el sobrepastoreo y la sobreexplotación acuífera desertificaron la tierra y modificaron los paisajes americanos, como observó Elinor Melville. Entre la explosión de ungulados, traídos por los conquistadores a finales del siglo XV, y la fundación de los modernos mataderos en Detroit y Cincinnati a principios del siglo XX, que hicieron de Estados Unidos una república porcina, encontramos el desarrollo de la civilización capitalista y su colonialismo ecológico.

Si bien se ha puesto la atención, de manera privilegiada, sobre el capital industrial que irrumpe de manera descollante en los siglos XVIII y XIX, no habría que olvidar que, en términos históricos, el capitalismo agrario fue primero. Con un fuerte protagonismo durante, por lo menos, trescientos años, preparó y allanó el señoramamiento del capitalismo fósil industrial. El capitalismo agrario también contribuyó históricamente a la actual crisis climática porque liberó dióxido de carbono al desmontar bosques y selvas para el pastoreo y los monocultivos. Quizás son más reconocidos estos procesos en Irlanda, como narró Karl Marx en *El capital*, donde miles de ovejas desplazaron a las y los campesinos para nutrir a la industria textil inglesa en el siglo XVIII. Pero estos proce-

sos llevaban dos siglos en América, aunque de forma diferenciada, con ritmos propios y en sitios particulares.

Entre los siglos XVI y XIX, el capital se dedicó a trastocar, desde sus fundamentos, las relaciones comunitarias y campesinas de la humanidad—en—la—naturaleza, arrojando como resultado una masa humana de desposeídos para la explotación y una naturaleza destruida, privatizada y refuncionalizada para la producción de mercancías. Un proceso que terminaría de consolidarse en el siglo XX. Durante estos quinientos años, la civilización capitalista, con su vida material, ha producido su propio régimen ecológico y social, un punto ciego para la teoría del Antropoceno que tiene, además, sus propios puntos flacos.

LA CIVILIZACIÓN DEL CAPITALOCENO

En el apartado anterior comenzaron a mencionarse algunas repercusiones geológicas de “origen humano”, como la liberación de gases de efecto invernadero, la glaciación de retroceso y los isótopos radiactivos presentes en hielos y sedimentos. Pero existen otros, como la aparición de rocas plastigomeradas, islas de plástico en los océanos, presencia de agroquímicos y plaguicidas que alteran los sedimentos, desertificación de los suelos, metales pesados en los hielos perpetuos, cambios en el ciclo del carbono, aumento de la temperatura global y elevación del nivel del mar, así como alteraciones en la biodiversidad. Si bien los geólogos reconocen estas evidencias y su origen humano, algunas de ellas no persistirán más de cien mil años... Razón por la cual parte de la comunidad científica rechaza el uso del término *Antropoceno* como una era geológica oficial. Así ha ocurrido con la Unión Internacional de Ciencias Geológicas que, a la fecha, no ha reconocido esta supuesta nueva era geológica.

Sin embargo, los mencionados marcadores tienen algo en común: son producto de las relaciones sociales y ecológicas de la civilización capitalista, pues han aparecido durante su vigencia histórica, lo que no está considerado por la teoría del Antropoceno. No sólo no se considera que lo geológico, desde que la humanidad se encuentra en este planeta, también es algo histórico, sino que, en términos políticos, la idea del Antropoceno responsabiliza a toda la humanidad de manera generalizada por la “huella geológica” y los impactos ecológicos. Pero no debemos olvidar que esta huella es diferenciada, ya que está atravesada por la clase, la racialización, el sexo y el género, no sólo a nivel micro, sino a nivel macro. Es bien sabido que los países del capitalismo central contaminan más que las periferias, con todo y sus rebosantes energías limpias. Y que un puñado de empresas capitalistas genera la mayor parte de las emisiones de gases de efecto invernadero, aunque se insista en responsabilizar a las y los pequeños ciudadanos de a pie por sus malos y depredadores hábitos de consumo, lo cual es más una condena moral que un análisis del resultado de las estructuras civilizatorias de larga duración.

Además, los antropocénicos afirman que la humanidad —así en abstracto y de manera generalizada— es la destructora más colosal de la historia. La humanidad como un todo es considerada un arma de destrucción masiva, sólo superada por el gigantesco asteroide que extinguió a los dinosaurios en el periodo jurásico. Sería el peor de los virus y la causante de todas las enfermedades del planeta. Pero frente a esta lectura incompleta, parcial y ahistórica, que se decanta inexorablemente en posturas misántropas, otras visiones han propuesto el concepto *Capitaloceno*, centrándose en los impactos socioambientales de un modo de producción particular: el de la civilización capitalista. El Capitaloceno no sería

la época de la humanidad, sino la época del dominio del gran capital y su vida material. Sería pues el capital, y todas las relaciones culturales, energéticas, materiales, técnicas y económicas que le corresponden, las que ejecutan los cambios y transformaciones sobre la humanidad-en-la-naturaleza.

La propuesta del Capitaloceno implica que no existe una “humanidad en general” y en abstracto, sino que existen relaciones sociales específicas e históricamente determinadas, cruzadas por diferencias de sexo, raza, género y clase. Tampoco existe una relación humanidad-(en la)-naturaleza en general, sino que ésta se encuentra mediada por el capital. Pensar y apuntar hacia soluciones de la crisis ambiental y civilizatoria no puede hacerse sólo desde el punto de vista del consumo y de sus condenas morales, que fijan su mirada únicamente en los pequeños consumidores. También tiene que considerarse la producción como una totalidad. Pues es el capital, en tanto forma civilizatoria singular, el que configura y dota de sentido al consumo y a la producción de todos los individuos que habitamos esta sociedad. Es el dominio del capital sobre las capacidades técnicas de la sociedad el que coloca la impronta sucia y depredadora de la humanidad sobre la naturaleza. A la producción capitalista sólo le interesa la maximización de las ganancias y la minimización de los costos, sin importar si ello implica, a su vez, la devastación de un bosque milenario o la destrucción de lazos comunitarios ancestrales.

COMENTARIO FINAL

En otros momentos de la historia se han desarrollado crisis ecológicas que tuvieron como correlato crisis civilizatorias. Pero se trató de crisis localizadas; no generalizadas y universales. Ninguna

na de ellas tuvo el alcance e impacto de la crisis de la civilización capitalista global, agudizada especialmente en los últimos setenta años. Una crisis que ha rebasado todos los límites naturales a escala planetaria.

En su modo de organizar a la naturaleza y a la sociedad, la civilización capitalista ha creado su propio régimen biológico, como señalamos al principio del presente capítulo. Pero en términos concretos, esto se traduce en que el capital, al imponer su modo de vida material, ha modificado todas las esferas de la geología. Ha producido su propia atmósfera (creando ciudades de humo, smog, partículas suspendidas), su litósfera (superficies enormes cubiertas de concreto y pavimento, minería a cielo abierto, rocas plastiglomeradas), su hidrósfera (secando o desviando ríos, grandes represas, acidificando océanos, desapareciendo los hielos perpetuos, privatizando el agua dulce) y su biosfera (desaparición masiva de especies pero también aparición de nuevos organismos genéticamente modificados, aparición de nuevas enfermedades y virus). Es decir, ha creado su propia *kapitalósfera*, trastocando todo. Por eso se levanta como una civilización, no sólo de dimensiones sociales o ecológicas en cuanto tales, sino, además, de dimensiones geológicas globales, lo cual le otorga su diferencia específica respecto de cualquier otra que haya podido existir hasta el momento.

Esto nos revela a la civilización capitalista como una época tanto histórica como geológica (donde el término *Capitaloceno* puede resultar pertinente, en tanto que más adecuado y preciso que la mera abstracción, llena de generalizaciones, de un Antropoceno). Una época donde el capital es una fuerza geofísica global devastadora de la humanidad y de la naturaleza. Un meteorito, en efecto, pero de origen social. Y que por lo tanto, puede ser transformado por la propia fuerza social que le dio cauce. El calentamiento global y

la crisis ecológica no tienen que ser el destino de la humanidad, así como la civilización capitalista no es la única ni absoluta versión del hecho civilizatorio. El fin del capitalismo no tiene que significar el final de las humanidades-en la-naturaleza y sus civilizaciones.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

- Braudel, Fernand, *Civilización material, economía y capitalismo, siglos XV-XVIII*, Isabel Pérez-Villanueva Tovar, trad., Madrid, Alianza, 1984.
- Braudel, Fernand, *La dinámica del capitalismo*, Rafael Tusón Calatayud, trad., México, FCE, 1986.
- Capra, Fritjof, *La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos*, David Sempau, trad., Barcelona, Anagrama, 1998.
- Crosby, Alfred W., *El intercambio transoceánico: consecuencias biológicas y culturales a partir de 1492*, Otto von Mering, pról., Cristina Carbó, trad., México, UNAM, 1991.
- Crosby, Alfred W., *Imperialismo ecológico: la expansión biológica de Europa, 900-1900*, Montserrat Iniesta, trad., Barcelona, Crítica, 1999 (Col. *Historia y teoría*).
- Echeverría, Bolívar, *Modernidad y blanquitud*, México, Era, 2013.
- Federici, Silvia, *Calibán y la bruja: mujeres, cuerpo y acumulación originaria*, Sebastián Touza, trad., Madrid, Traficantes de sueños, 2010.
- Haraway, Donna, “Antropoceno, capitaloceno, plantacionoceno, chthuluceno: generando relaciones de parentesco”, *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales* (Buenos Aires, ILECA), año III, vol. I (junio de 2016), pp. 15-26.
- Hobsbawm, Eric, *La era del capital, 1848-1875*, Carlo A. Caranci y Ángel García Fluixà, trads., Buenos Aires, Crítica, 2010.

- Hribal, Jason, *Los animales forman parte de la clase trabajadora y otros ensayos*, corrección de la traducción de Cristina Novillo Galán, Madrid, Ochodoscuatro, 2016.
- Malm, Andreas, *Capital fósil: el auge del vapor y las raíces del calentamiento global*, Emilio Ayllón Rull, trad., Madrid, Capitán Swing, 2020.
- Marks, Robert, *Los orígenes del mundo moderno: una nueva visión*, Joan Lluís Riera, trad., Barcelona, Crítica, 2007.
- Marx, Karl, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política: borrador 1857-1858*, Pedro Scaron, trad., México, Siglo XXI, 2003, vol. I.
- Melville, Elinor, *Plaga de ovejas: consecuencias ambientales de la conquista de México*, Gabriel Bernal Granados, trad., México, FCE, 1999.
- Moore, Jason W., *El capitalismo en la trama de la vida: ecología y acumulación de capital*, María José Castro Lage, trad., Madrid, Traficantes de sueños, 2020.
- Reséndez, Andrés, *La otra esclavitud: historia oculta del esclavismo indígena*, Maia Fernández-Miret y Stella Mastrangelo, trads., México, UNAM/Grano de sal, 2019.
- Smil, Vaclav, *Energía y civilización: una historia*, Álvaro Palau Arvizu, trad., Barcelona, Arpa, 2018.
- Trischler, Helmut, “El antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos?”, *Desacatos. Revista de Ciencias Sociales* (México, CIESAS), núm. 54 (mayo-agosto de 2017), pp. 40-57.
- Vega Cantor, Renán, *Capitaloceno: crisis civilizatoria, imperialismo ecológico y límites naturales*, Bogotá, Teoría y praxis, 2019.
- Williams, Eric, *Capitalismo y esclavitud*, Martín Gerber, trad., Madrid, Traficantes de sueños, 2013.

8. LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL: EL CENTRO DE LAS TAXONOMÍAS

Hernán G.H. Taboada*

Basta tener un mínimo de conocimiento histórico para poder mostrar sin esfuerzo alguno que la idea de Occidente y de “cultura occidental” en ella implícita, si tiene una virtud es precisamente la de escapar a cualquier intento de localización estricta.

JOSÉ ARICÓ, 1988

¿Una civilización, una geografía, un destino, una ideología o una idea?

ALI LAÏDI, 2019

Quienes se han dado a la tarea de clasificar las sociedades humanas en conjuntos llamados civilizaciones rara vez coinciden en las líneas de división, en las denominaciones o en el número de tales conjuntos,

* Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la Universidad Nacional Autónoma de México (haroldo@unam.mx).

ni los presentes ni los pasados. Una coincidencia entre las pocas, singularmente reveladora, se da en torno a cierta entidad que fue conocida bajo varios nombres —europea, cristiana, romano-germánica, judeocristiana— y ahora se prefiere llamar civilización occidental u Occidente. En todo sistema aparece, y en lugar destacado.

La unanimidad se relaciona con su ubicación en el centro y origen de todos los sistemas clasificatorios, del mismo modo que está en el centro de las proyecciones cartográficas o los esquemas de la historia universal. Desde esta posición privilegiada, el Occidente se ha constituido en la clave para determinar las otras civilizaciones —sobre la base de la afinidad, parentesco o ajenidad que con él mantienen— y goza de una mayor precisión en el dibujo de sus caracteres reales o imaginarios y en el relato de su evolución, mientras el contorno de aquellas otras civilizaciones a menudo acusa trazados gruesos, inexactos o imprecisos.

Semejante finura en el retrato suministra abundante material de datos, conceptos e imágenes para exhaustivas definiciones, caracterizaciones y comparaciones, emanadas desde dentro o desde fuera, siendo quizás estas últimas las más interesantes: las que ahora se proponen desde China, el Islam o África. Junto a ellas no han faltado intentos de definición/caracterización de Occidente desde América Latina, con una perspectiva de asimilación o de ajenidad, de comparación o de contrastación con lo propio. Aquí se propone una más, a la que anteceden consideraciones que buscan problematizar la existencia misma de esa entidad, que se suele dar por supuesta.

HISTORIA DE DOS PALABRAS

El topónimo *Europa* y el gentilicio *europeo* ya han sido objeto de abundante investigación, que permite exponer las líneas de su his-

toria. Probablemente la primera constituía en su muy lejano origen una vaga designación espacial (rb/grb/uruba) que se había originado entre las antiguas culturas semíticas, con el revelador significado de “occidente”. Fue retomada por los griegos, que adaptaron el sonido a su lengua, lo asimilaron al nombre de una ninfa y lo convirtieron en el de una de las partes en que dividieron el mundo conocido, junto con Asia y África. Esta clasificación tripartita, sin embargo, no estaba muy extendida en la Antigüedad; tampoco lo estuvo en la Edad Media, ni la islámica ni la cristiana, donde se prefirieron otras formas de dividir la superficie terrestre.

El nombre de Europa empezó a tener difusión gracias a la homogeneidad de ciertos modelos culturales —técnicas agrícolas, sistema feudal, organización urbana, sociedad estamentaria, uso del latín, géneros literarios, obediencia al Papa romano, santoral, peregrinaciones y onomástica— que se alcanzó a fines de la Edad Media en el área cristiano-latina. La evangelización de las últimas zonas paganas en el Báltico, la expulsión de los judíos de Francia e Inglaterra y el arrinconamiento de los moros en Italia y España también contribuyeron a la homogeneidad. En conjunción con todos esos fenómenos, o determinándolos, se organizó un espacio de intercambios comerciales, humanos y culturales —una economía-mundo, dirían algunos. Quienes habitaban este espacio lo fueron entendiendo como una unidad y a moldear pensamientos y acciones sobre tal comprensión. Empezaron a hablar de Europa, como ya hablaban sus vecinos bizantinos o mediorientales de una brumosa unidad ajena a ellos y llamada el país de los francos.

Quizás fuera la recíproca conciencia que dichos francos o europeos? tenían de tales vecinos, y de otredades más lejanas, lo que agregó razones para el nombramiento y conceptualización: desde el siglo xv los ataques otomanos llevaron a equiparar a Europa con

la Cristiandad y a Asia y África con el Islam. La expansión marítima desde el siglo XVI hizo tomar conciencia de otras culturas de igual o superior refinamiento en la ecumene afroeuroasiática y hasta en América. A todos por fin los fue fijando simbólicamente el desarrollo de la cartografía y hasta la iconografía. Se recobró el antiguo nombre griego, aunque tampoco ahora fue mucho más allá del ámbito de los eruditos; estaba en libros y mapas pero la población en general no se identificaba con Europa, nadie se asumía como europeo: es lo que vemos entre los marinos, conquistadores y pobladores en las costas africanas, las aguas del Índico o América.

El comienzo de una identificación más generalizada pertenece a momentos posteriores, que van desde la Reforma a la Ilustración. El de Europa fue un término del debate político: los protestantes lo esgrimieron contra los católicos, los whigs contra los tories, los enemigos de Luis XIV contra éste, los ilustrados contra el oscurantismo exterior. También influyeron la difusión de la palabra escrita por medio de la imprenta y la revolución comercial, que produjo un aumento de los contactos con el mundo y la consiguiente creencia en una superioridad europea sobre el mismo. Se entendió cada vez más a Europa como una entidad con vida propia, a los europeos como un sector particular de la humanidad. Siguieron siendo ideas y términos concentrados en la cultura letrada pero que ahora pudieron excederla en cierto grado.

Este mínimo esbozo histórico muestra que las denominaciones *Europa* y *europeos* se extendieron en la medida que se conformó un conjunto humano al que se le empezaron a ver, tanto al interior como desde el exterior, caracteres comunes y se comprobó la inadecuación de una anterior denominación de base religiosa, ya que ese conjunto no era coextensivo con el mundo cristiano. Una consecuencia del renombramiento fue que se convirtió en

núcleo de una clasificación de la humanidad entre europeos, asiáticos, africanos y americanos (todos nombres creados en Europa). La cartografía, las ciencias, la literatura, las artes plásticas y hasta una honda simbología subconsciente trabajaron sobre esta clasificación. Trascendió inclusive y los americanos (o algunos de ellos) retomaron entonces (los africanos lo harían mucho después) como marca de identidad el nombre que así les fue impuesto.

Ocurría sin embargo que no se alcanzaba acuerdo sobre los límites de esa Europa. Había quien consideraba que “África empieza en los Pirineos” y Asia del otro lado de la Landstrasse de Viena. Una misma ajenidad a Europa se atribuiría a los campesinos bálticos, a los montañeses de Escocia, a los judíos, a los *lazzaroni* napolitanos, quizás a todos los habitantes de los suburbios de las capitales y a tantos otros marginales. Es decir que las fronteras geográficas no coincidían con las fronteras culturales que estaban siendo definidas según las pautas de la Ilustración y que por lo tanto ciertos territorios “europeos” en realidad no lo eran: el límite era una franja urbana noratlántica desde Londres a Edimburgo, desde Burdeos a Estocolmo, con cierta extensión de hinterland que marcaba una línea sinuosa entre esta última y Venecia.

Por otro lado, sociedades cuyas élites estaban emparentadas con las europeas se habían ido formando en territorios transmarinos: la temprana de los boers sudafricanos pero sobre todo las de los establecimientos costeros de ingleses y franceses y algunos puntos de los imperios ibéricos, donde se podía comprobar cierta identidad de lengua, religión y costumbres con sus potencias colonizadoras. A pesar de lo cual en dichos territorios, como líneas arriba se apuntó, se difundía una voluntad de distanciamiento de Europa que llegó a la opinión hostil, a la búsqueda de una denominación propia y por fin a la independencia. Las colonias inglesas

asumieron el nombre de *América* y el gentilicio de *americanos*; las colonias españolas y portuguesas enfatizaron su identificación con *nuestra América*, *nossa América* (que paradójicamente puede haberse calcado de la expresión *nuestra Europa*).

Es decir que Europa constituía más bien una “metáfora”: lo había dicho el ruso Nikolai Danilevski (1869) y el término reapareció de forma independiente en el peruano Aníbal Quijano (2000). Más sesudamente se la ha considerado un concepto “hiperreal” (Dipesh Chakrabarty, 2000). La conciencia de su inadecuación aumentaba a medida que la Ilustración y su ideal ecuménico de civilización se desvanecían y que la expansión demográfica creaba más colonias de inmigrantes europeos en el mundo. La Europa de los mapas no era coextensiva con el pequeño grupo de países que se solían considerar protagonistas de su historia (Italia, España, Francia, Gran Bretaña y Alemania), y este grupo no era a su vez coextensivo con esa área centrada en torno al Atlántico norte que los tiempos del mundo iban elevando a la cúspide del progreso. Para definirla se fue desarrollando el término *Occidente*.

Éste ya había dejado de tener exclusivamente referencias espaciales; desde la Antigüedad fue incorporando matices culturales para funcionar como antónimo de aquellas regiones que se habían agrupado como el Oriente. Ninguno se limitaba a ser un punto geográfico: no lo había sido el Oriente y no lo sería el Occidente, en el nuevo sentido que apareció vagamente en Montesquieu (1748) y en Condorcet (1796) para designar la Europa dominada por el eje franco-inglés.

El neologismo no se utilizó mucho en su lugar de creación, y en cambio el significado cultural de *Occidente* se reforzó especialmente en las áreas situadas en los márgenes de dicho eje, para cuya inclusión en Europa había reticencia: Alemania oriental, los

Balcanes, Rusia y otros dominios eslavos. Tales márgenes habían sido afectados por las ideas de la Ilustración pero también por una reacción a éstas. Algunos de sus pensadores buscaron reafirmar ciertas características locales e históricas frente a la homogeneidad que la Ilustración defendía bajo consignas pretendidamente ecuménicas, frente a la pedantería de los *philosophes*, frente a la agresión napoleónica y frente a la modernidad democrática.

En el romanticismo alemán la reafirmación marcó distancia de los modelos latinos y franceses, en el conservadurismo hispano de las ideas liberales transpirenaicas. La inteligencia rusa fue más allá y desarrolló la conciencia de una diferencia entre su cultura y una otredad que excedía Francia e Inglaterra, la cual se empezó a llamar el Occidente (Запад), distinto a Rusia. La denominación derivaba de los significados que ya apuntaban en Montesquieu y Condorcet, pero fue mucho más utilizada por la filosofía de la historia rusa, que la convirtió en tema central de debates desde las primeras décadas del siglo XIX hasta ahora.

Paralelamente, los Estados del eje franco-inglés arriba señalado recogieron a partir de 1830 la idea de una división entre la parte occidental de Europa, a la que ellos pertenecían, y una parte oriental, ajena a sus sedicentes tradiciones de libertad y progreso. La división respondía a cierta rivalidad geopolítica con Rusia y adquirió firmeza en los escritos de Auguste Comte en torno a 1841: para él existía una entidad llamada el Occidente, pueblos llamados occidentales, que incluían a algunos de los de Europa y a los que de ellos descendían en las Américas, Australia y Nueva Zelanda. Otros pueblos situados geográficamente en Europa eran en cambio ajenos a lo que llamó *occidentalisme* y *l'Occidentalité*.

El uso de Comte estuvo muy imbricado en su programa político, causó extrañeza en algunos y rechazo en otros, y tardó en generalizarse. Por mucho tiempo se prefirió hablar de países europeos, países cristianos o simplemente países civilizados. Fueron tales nombres los utilizados por la propaganda colonialista, no el de Occidente. Éste empezó a difundirse como resultado de cambios en la estructura geopolítica mundial tras la Gran Guerra de 1914-1918. Quizás la sanción final provino de la popularidad de una historia en clave de conjuntos civilizacionales: *La decadencia de Occidente* (1918) de Oswald Spengler.

Este recorrido por la historia terminológica, aunque breve en relación con el volumen y detalle de investigaciones recientes, puede haber parecido excesivo y fuera de lugar. Su utilidad sin embargo emerge cuando se atesoran ciertas enseñanzas que deja: que los términos —Europa primero, Occidente después— aparecieron cuando se hizo sentir su necesidad para designar realidades nuevas pero tuvieron escasa y libresca circulación inicial y se fueron consolidando a medida que los fabricantes de opinión difundían una mayor conciencia de las diferencias con otros grupos humanos; que son términos metafóricos e hiperreales. Son puntos a tener en cuenta para tratar de delimitar al Occidente, a lo que ahora nos abocamos.

¿LOS INICIOS EN LA HÉLADE?

Puestos a buscar la genealogía de nuestra entidad, gran número de manuales, cursos, programas o documentales nos dibujan una trayectoria que comienza en Grecia. Ésta constituye el primer capítulo, la primera clase, la primera unidad o el primer episodio, donde se nos cuenta cómo ese pueblo que se organizaba alrede-

dor de la polis supo liberarse de creencias tradicionales, usar de la razón y no del mito para explicar el mundo, asumir el valor de la dignidad y libertad humana y crear una literatura y un arte superiores. El drama se prolonga para exponer cómo tales valores enfrentaron a Grecia con los despotismos del Oriente, desde Agamenón hasta Alejandro Magno, si no es que hasta Mahoma.

En estos choques, muy especialmente en las Guerras Médicas (490-449 a.C.), algún conmovido relato o ahora un par de películas nos aseguran que se jugó el destino del Occidente. El triunfo de los griegos permitió defender sus valores y transmitirlos al pueblo romano, que los recogió y sistematizó, orientándolos hacia las ideas del Estado y el derecho individual o colectivo. La resultante mezcla (grecorromana, grecolatina, clásica) incorporó por fin los aportes de una tercera herencia significativa, la de Israel con su mensaje ético, que dio en el cristianismo, capaz de insuflar un significado trascendente y una dimensión universalista. En esta feliz síntesis se originaron los valores del Occidente, que permitieron a sus portadores iniciar un camino triunfal hacia la verdadera humanidad, hacia el progreso y el dominio del mundo.

Abundan las reconstrucciones sobre estas líneas, convincentes por su gran coherencia y por su sintonía con la vulgata historiográfica y hasta con el conocimiento escolar del público. Empezamos a dudar en cuanto comprobamos que no todas las reconstrucciones asignan el mismo peso a los distintos elementos ni todas los consideran compatibles. Se habla de una mezcla inestable, se hace notar que el cristianismo primitivo rechazaba la herencia pagana y algunos pensadores actuales vuelven a rechazarla; por el contrario la Ilustración, y en ella Edward Gibbon como modelo, despreció el cristianismo como apartamiento de los sanos principios del mundo antiguo. El neologismo *judeocristiano* habría causado

extrañeza antes del siglo xx. Tampoco es universal la idea de una continuidad entre Grecia y Roma; hubo quien optó por la primera y quien por la segunda, quien vio en ésta un pesado obstáculo en el camino hacia los valores modernos, un cuerpo político violento y despótico que asumió modelos orientales. Tales oscilaciones en la ponderación de los elementos nos tienen que alertar sobre las distintas influencias ideológicas que han ido operando sobre cada propuesta de genealogía, y en ellas debemos fijarnos.

Hacerlo nos deja ver cómo la Grecia del famoso milagro, la del relámpago de divina razón, es en gran parte una reconstrucción moderna, sospechosamente coetánea del concepto de Occidente. Fue obra de la filología clásica, la cual laboriosamente remendó los textos de ese mundo sepultado, los ensambló con ayuda de la arqueología y epigrafía, y sobre el lienzo obtenido pintó un retrato de Grecia a imagen y semejanza de la Europa burguesa. Si hoy se duda en aceptar la reconstrucción alternativa que intentó en *Ate-nea negra* (1987) Martin Bernal —el cual se empeñó en encontrar una cuna y una pertenencia africana y semítica de la cultura griega—, debemos por lo menos aceptar la *pars destruens* del libro, cuando nos describe los mecanismos de aquella primera apropiación de Grecia por los pensadores europeos. Una sospecha similar podemos arrojar sobre los otros antepasados que del Occidente se han postulado, ver que las imágenes de Roma o Israel también han sufrido una apropiación, reconstrucción y deformación tan notorias como las de Grecia.

Si estos pueblos dejaron abundantes huellas en la cultura europea moderna, me parece correcto explicarlas no por una línea genealógica directa y exclusiva, sino por otra que parte de un acervo civilizacional mucho más extendido. Podemos remontar su origen a las innovaciones técnicas del Neolítico y al consiguiente reorde-

namiento social e intelectual, así como a la reelaboración constante operada en los milenios siguientes por egipcios, mesopotámicos, fenicios, carios, iberos, etruscos y celtas entre muchísimos otros pueblos en una región entre Irán y Bretaña, entre ésta y Etiopía. El acervo resultante fue resignificado por los movimientos espirituales de la Edad Axial, en los siglos VII-V a.C., por los imperios cada vez más abarcadores, por los posteriores movimientos religiosos de los comienzos de nuestra era, por los pueblos bárbaros que invadieron las áreas agrícolas del Viejo Mundo. A todos ellos se debe una síntesis intercultural que se difundió por una amplia franja al norte y al sur del Mediterráneo, con extensiones hacia el Medio Oriente y el norte de Europa.

Dicha síntesis, la *koiné* antigua, la civilización mediterránea, la Civilización Central de David Wilkinson, mantuvo una continuidad en el área de su más viejo asentamiento, el Mediterráneo oriental, y allí evolucionó, amalgamada con otros elementos y sucesivamente adaptada, dando forma a las culturas del Islam medieval y de Bizancio. Ellas fueron las verdaderas herederas directas de la *koiné* antigua. Ésta en cambio influyó marginalmente en las periferias bárbaras, incluyendo las del norte de Europa, las cuales recibieron un patrimonio menguado y transitaron caminos propios en lo que se llamó Edad Media.

Los caminos condujeron a nuevas síntesis tecnológicas, sociales, políticas y culturales, más tarde a la expansión de los portadores de estas novedades a partir del reducido núcleo inicial situado entre la mitad superior de Italia y la mitad inferior de Francia, con alguna extensión inglesa, alemana y española. Expansión que fue demográfica, sobre islas, territorios desiertos, bosques y montañas, fue religiosa y cultural entre los pueblos célticos, escandinavos, eslavos y bálticos que habían elaborado propuestas propias, y fue

militar contra otros vecinos, tanto los más bárbaros como los más civilizados. La llamada Reconquista española (desde 1085), las expediciones contra Grecia y Anatolia (desde 1071) y las Cruzadas a Tierra Santa (desde 1099) y las posteriores de los Caballeros Teutones (desde 1203) contra eslavos y baltos fueron los episodios más o menos coetáneos de dicha expansión guerrera, a los que siguieron las talasocracias de vikingos e ibéricos, que llevaron a asentamientos en Groenlandia, el Labrador y las islas del Atlántico.

En estos episodios la *koiné* antigua no estuvo completamente ausente pero más bien funcionó como una lejana referencia prestigiosa. Se la buscó recuperar en sucesivos “renacimientos” desde la época carolingia, pero sus asideros materiales y simbólicos —dioses olímpicos, filósofos griegos, emperadores romanos— eran incomprensibles para la mayoría de la población y confusamente conocidos por los letrados. Las recuperaciones fueron selectivas, caprichosas y por vía erudita, y dependientes de los préstamos de los auténticos herederos, Bizancio y el Islam, que habían conservado más elementos de la cultura antigua, mientras los países de los francos ya eran claramente cosa aparte. Hasta algunos empezaban a considerarlos una unidad y a dar a ésta el nombre de Europa.

LOS OTROS COMIENZOS

En el siglo XVII hubo en Europa una disputa entre partidarios de los antiguos y partidarios de los modernos, y los primeros a la larga perdieron. El pasado grecorromano se convirtió en objeto de fervoroso estudio y análisis pero con la convicción creciente de que representaba un mundo distinto, arqueológico y hasta inferior, no un modelo. Se vio entonces cada vez más la fundación de Europa

como obra de los invasores germanos, en ese nuevo comienzo que fue la Edad Media.

Hubo en esta invocación exageraciones racistas, se podrá decir, pero que de todos modos no contradicen la idea de un origen medieval del Occidente. Los recuentos históricos nos muestran que las invasiones bárbaras —y antes que ellas esa edad heroica de los márgenes célticos, germanos, eslavos o bálticos y ese fascinante mundo de la Antigüedad Tardía que la historiografía demoró en descubrir— iniciaron una ruptura con los moldes tecnológicos, sociales y culturales previos. La “caída del imperio romano”, esa catástrofe de la historiografía ilustrada, es en semejante tesitura reivindicada y hasta celebrada como un nuevo y feliz comienzo. A partir del mismo se fue asentando una cultura que hoy día está más cerca que la herencia clásica en los países del occidente europeo. Desde las técnicas, la lengua y la onomástica hasta el calendario festivo, la gastronomía y el derecho, y quizás aun las profundidades de la psiquis.

Continuidad cultural que se manifiesta en continuidad jurídica y política. Los archivos y repositorios europeos (eclesiásticos, gubernamentales, privados) albergan documentos que alcanzan hasta esos tiempos, que con ellos enlazan ininterrumpidamente, en contraste con la quiebra que sufrieron las instituciones del mundo clásico. Las monarquías y las clases nobiliarias del antiguo Régimen reconocían o todavía reconocen su origen en los bárbaros conquistadores, como después hicieron algunos nacionalismos modernos. Las varias fronteras culturales marcadas por las invasiones al imperio romano siguen hoy presentes entre áreas de lengua romance y de lengua germánica, entre sociedades católicas y protestantes, marcaron también la frontera entre países liberales y absolutistas, entre capitalistas y socialistas, y apenas anteaer entre la “vieja” y la “nueva” Europa de Donald Rumsfeld.

Todo lo anterior nos llevaría a darle la razón a Boulainvilliers, Hegel y Guizot y a la legión de manuales que señalan en la Edad Media el comienzo de las modernas naciones, nos llevaría a ver en ella el arranque de ese proceso que resultó en la homogeneidad de ciertos modelos culturales y en la expansión que antes mencioné y que dio en la primera difusión del nombre de Europa. La reconstrucción sobre estas líneas es aceptable siempre y cuando evitemos entroncar el desarrollo medieval con las actuales sociedades de la forma tan directa que han propuesto pensadores y difundido manuales: recordemos que éstos crearon la categoría de Edad Media a partir del siglo XVII para alojar en ella un pasado del que se sentían ajenos, y si así era percibida entonces, más ajena aún es la Edad Media en nuestros días.

Muy dificultosamente podrá en efecto el individuo actual penetrar en el ámbito mental de esos supuestos ancestros. Podrá sí apreciar ciertos aspectos de las artes plásticas medievales pero de la misma manera que aprecia otros mundos estéticos mucho más alejados, que atraen por su encanto primitivo y por su simbología oscura. Menos accesibles le serán los lenguajes musicales, literarios o filosóficos; necesitará la intermediación y guía de los especialistas para entender y seguir textos e ideas: traducciones del latín, de viejas formas romances, del anglosajón, nórdico, alto alemán o eslavón, comentarios eruditos, reconstrucción arquitectónica, trasposición artística, exégesis a partir de categorías para nosotros inteligibles. Sin tanta labor sólo nos queda la ilusión de novelas históricas, guías turísticas o series televisivas que dicen acercarnos a una mentirosa edad heroica de anillos mágicos y de vikingos musculosos, a una Edad Media posmoderna de aldeas acogedoras.

El rechazo de esta fantasía nos debe llevar a considerar la Edad Media más bien una prehistoria que los europeos modernos vie-

ron como ajena a ellos cuando aún tenían ante la mirada muchos de sus resabios. Tan ajena que tuvieron que inventarle el nombre que todavía usamos, y a sus inventores se les antojaba más similar a esos presentes etnográficos que en Asia, África y América iban descubriendo. Es significativo que ante tales presentes los modernos tuvieran una reacción muy distinta a la de sus medievales ancestros en casos análogos: para estos últimos, Marco Polo, Mandeville o sus lectores, los pueblos remotos del Oriente podían ser muestra de prodigios, magia, error religioso y aberración moral pero no veían grandes diferencias en las técnicas de producción e intercambio ni en las bases del poder o ciertos símbolos culturales básicos, y si las veían era para enaltecer la superioridad ajena.

Semejante diversidad de reacciones me hace pensar que el referente principal para explicar la Europa medieval es, más que su continuación moderna, la ecumene que la rodeaba —sucesora del mundo antiguo y de otras culturas más allá del mismo, en el Oriente civilizado o en las periferias bárbaras—, organizada a lo largo de una extensa hilera de ciudades. Iban desde Irlanda a Japón, desde Escandinavia hasta los reinos del Sahel, desde Moscovia hasta Indonesia, con un patrimonio tecnológico y científico compartido, con sistemas políticos y sociales mutuamente traducibles, con categorías que se entendían entre sí. Una Edad Media global, han supuesto algunos; la etapa medieval de la Civilización Central, para retomar otra vez a David Wilkinson.

La pregunta es, entonces, cuándo los europeos dejaron de pertenecer a esta ecumene medieval y salieron de su universo social y mental. En otras palabras, cuándo Europa se diferenció del resto del mundo. Precisión difícil que muchos ubican en ese hito por todos conocido, el Renacimiento (siglos XIV-XV). Nuestra vulgata la caracteriza por el fin del feudalismo, el auge de las ciudades, la

burguesía y el comercio, el Estado nacional y el comienzo de las libertades y la representación política. También nos dicen que todo ello estuvo acompañado por el advenimiento de una cosmovisión individualista, humanista, antropocéntrica, el triunfo de las ciencias y el espíritu racional, el arrojo y el descubrimiento del mundo extraeuropeo, de la naturaleza y del cosmos, de la belleza. En una palabra: Leonardo da Vinci.

Hasta entonces “Europa no era todavía propiamente Europa” (Walter Mignolo), y por el contrario desde entonces “Europa toma conciencia del carácter universal de su civilización” (Enrique Dussel). Para crear sospecha sobre estos señalamientos de origen, la crítica historiográfica nos comprueba una vez más que muchísimo de lo que se ha afirmado sobre el Renacimiento, empezando por el nombre, pertenece al ámbito de la mitología historiográfica del siglo XIX, siempre en busca de partidas de nacimiento prestigiosas, de antepasados dibujados a su imagen y semejanza. Quizás es más satisfactorio considerar el Renacimiento, si es que aceptamos su existencia, no como un inicio sino como la culminación de la Edad Media (Ángel Castellán).

Dicha culminación puede haber sido consecuencia de las invasiones mongolas del siglo XIII, que alguien ha valorado no ya como destrucción catastrófica únicamente sino como una ruptura creativa en la historia. También puede el Renacimiento haberse originado tras el gran reacomodo social, político y mental posterior al gran golpe que significó la Peste Negra (1348), una pandemia de alcance afroeuroasiático. Tras la tragedia del Coronavirus algunos se han consolado hoy con un nuevo Renacimiento a la vuelta de la esquina.

El repunte demográfico, la recomposición social y el despertar intelectual que siguió a los mongoles o a la pandemia fueron

procesos también de alcance afroeuroasiático: en China se estableció la dinastía Ming (1344), en el área intermedia se conformaron los imperios islámicos modernos, el otomano, el safaví y el mogol; Rusia se reagrupó; en África florecieron Mali y Songhai, la navegación polinesia alcanzó sus límites. Todos se expandieron geográficamente, crearon técnicas y riquezas y todos desarrollaron “renacimientos”, similares periodos de brillo artístico y cultural, de apertura a influencias del pasado y del extranjero. Una ecumene que entre los siglos XV y XVII mostró cierta conciencia de sí misma, tanto que en ella se escribieron en distintas áreas culturales las primeras historias universales y se dibujaron esbozos de representación geográfica de todo el orbe.

En ese reacomodo, Europa occidental fue la que más expandió sus fronteras lanzándose tras los mares, y logró una posición más ventajosa que antes, aunque todavía no dominante, en esa ecumene civilizada afroeuroasiática que he nombrado, esa Edad Media global tan extendida geográficamente, en cuya creación cultural colaboró más activamente que antes. Al principio se trató de una expansión básicamente militar pero prosiguió con la diplomática, comercial y cultural. Los francos se hicieron presentes en la corte de los reyes mongoles y hubo asiáticos que devolvieron la visita a sus reinos; después aparecieron pintores italianos en la corte otomana, mercenarios portugueses en India e Indochina, comerciantes, viajeros y espías por doquier. Se buscó por primera vez la traducción de mapas y de manuales europeos, científicos y técnicos, a las lenguas del Islam. Más subterráneamente se difundieron al resto de la ecumene técnicas y objetos, especies vegetales y animales que los europeos habían importado de América.

Por primera vez Europa dejó de ser simplemente un rincón bárbaro en la etnografía islámica, Ibn Jaldún (1332-1406) pudo

hablar elogiosa (y borrosamente) de su ciencia; figuró como una silueta (aunque casi caricaturesca) en los mapas chinos, un nombre en cantidad de lenguas locales. Había iniciado, aunque no era exclusiva, una corriente de influencias materiales y espirituales en un sentido inverso al que fuera habitual durante siglos, ahora de occidente a oriente. Si se recuerda, es el momento en que la idea de Europa adquirió alguna solidez. El brillo, el influjo y la conciencia no eran todavía señales de una hegemonía europea en el mundo, quizás tampoco de sus basamentos, pero sí de sus antecedentes.

EL ARRANQUE

Ese momento cosmopolita terminó con una gran crisis, la crisis del siglo XVII. Cuando la historiografía empezó a explorarla hacia 1950 fue para dar cuenta de múltiples fenómenos concomitantes observados en Europa: epidemias, malas cosechas, descenso demográfico, inseguridad vital, ideologías radicales, secesión nacional y crueles guerras de religión, civiles y dinásticas, todo acompañado por masacres, quema de brujas y herejes y represión del pensamiento. Posteriormente se discutió mucho sobre dicha crisis y hubo quien negó su existencia. Ésta se comprueba, sin embargo, en cuanto se observa que no fue un fenómeno únicamente europeo.

Su carácter global aparece en los desórdenes que estallaron en el imperio otomano, el fin de su movimiento expansivo, del consenso general que gozaba su gobierno. El imperio mogol en la India buscó extenderse a todo el semicontinente y con ello perdió el equilibrio, el brillo y la tolerancia del siglo anterior. En China la crisis se manifestó con el derrocamiento de la dinastía Ming (1644). Japón se cerró. Rusia ingresó en los Tiempos Turbios. En África desaparecieron los grandes reinos del Sahel. La América,

ahora incorporada a los circuitos mundiales, experimentó una fortísima caída demográfica, la disminución de los ingresos mineros, revueltas indígenas, descontento criollo.

Se ha hecho remontar el origen de la crisis a fenómenos climáticos, ecológicos y demográficos. En el caso europeo se han integrado estas causales en una explicación que considera el pasaje de un ordenamiento a otro: del feudalismo al capitalismo, de una Europa centrada en el Mediterráneo a otra centrada en el Atlántico. Dado que hemos optado por entenderla como una crisis global, se pueden integrar a su vez estas explicaciones pensando en el pasaje de un ordenamiento ecuménico a otro, en el nacimiento del moderno sistema mundial, con las consiguientes mutaciones sociales y culturales por todos los rincones.

Tales mutaciones fueron notadas primeramente en Europa, a partir del siglo XVII y en distintos terrenos. Se respetó cada vez menos la autoridad clásica y se la rechazó (antes recordé la disputa entre antiguos y modernos), se refundaron el paradigma científico, las propuestas estéticas, el sistema de Estados y hasta la culinaria, la sexualidad y los ámbitos de socialización. Los hombres de los tiempos previos no pensaban como nosotros, descubrieron los primeros investigadores franceses de la historia de las mentalidades. El estudio de la Ilustración está retrotrayendo sus orígenes y se los hace ya caber en el XVII, con Descartes, Spinoza y Newton, con la “crisis de la conciencia europea”. La idea de progreso se abrió camino a partir de esas fechas.

Determinar, nombrar y definir las mutaciones fue tarea de las ciencias sociales, que nacieron con la crisis misma. Desde entonces ellas aislaron determinados factores, protagonistas y virtudes —las Luces, la burguesía, el comercio, el liberalismo, el Estado nacional— y los hicieron interactuar en una dinámica que llama-

ron de revoluciones: en el ámbito político ya los contemporáneos inventaron y aplicaron este término, que después se difundió y los libros hoy dan cuenta de una revolución industrial, científica, comercial, militar, industriosa.

Todos estos elementos llamados a escena dan en variados relatos, con cambiante cronología, actores y genealogía pero en todos ellos rige un difuso acuerdo, que empezaron a construir los protagonistas mismos, acerca del advenimiento de un sistema social claramente distinto al que había imperado desde el Neolítico: expansión, democratización, emancipación se convirtieron en las marcas definitorias de eso que se llamó (yo mismo llamé más arriba) modernidad. Con el tiempo se cayó en cuenta que tampoco aquí podemos hablar de un fenómeno exclusivamente europeo, que hubo modernidades en otras regiones, que su superestructura ideológica, la Ilustración, también tuvo un alcance global, y por fin que movimientos revolucionarios como los europeos se desarrollaron en varias partes del mundo protomoderno.

Aun así, fue una región acotada la que llegó primeramente a ser moderna, ilustrada, revolucionaria: la del Atlántico norte, donde el crecimiento económico y el consiguiente cambio social fue más regular, sostenido y palpable, donde ciertos sectores de la población empezaron a participar mayormente de la riqueza, el poder y el conocimiento, donde se estableció una ideología ya no basada en fundamentos religiosos y metafísicos, y donde el acervo científico aumentó y aumentó. Las condiciones de vida, materiales y sociales, cambiaron radicalmente en pocas generaciones, cambiaron los comportamientos y la psicología individual misma, en un plazo que la memoria familiar podía abarcar. El conjunto geográfico y social así afectado sintió su diferencia cada vez más pronunciada con el resto de la humanidad.

MODERNIDAD, OCCIDENTE

Llegamos entonces, volvemos, al momento en que se inventó en Rusia o en Francia ese nombre de Occidente para entender la realidad de unas sociedades inéditas que en pocas décadas establecieron su hegemonía comercial, financiera, económica, militar y política sobre el resto del mundo. Una hegemonía que todo parecía confirmar, desde las estadísticas hasta las victorias militares, y era explicada por una compleja elaboración eurocentrista que el aparato intelectual decimonónico construyó sobre el basamento de las filosofías de la historia, con el andamiaje de las ciencias sociales, de argumentos que se decían basados en las ciencias naturales.

Igualmente daba indicio de la superioridad de Europa la permeabilidad de sus formas culturales, la prontitud con que otras humanidades las adoptaban, aun inconscientemente, aun bajo la apariencia de rechazo. Primero fueron las clases dirigentes periféricas, con intención de acotar la adopción a las exitosas técnicas militares, administrativas y financieras, a teatros de ópera y edificios neogóticos y hasta a revivals de su propia tradición filtrada por el tamiz europeo. Sin embargo este acotamiento no fue posible: las intelligentsias y grupos sociales cada vez más extendidos hacia abajo en la escala social fueron imitando también la vestimenta, mobiliario, dieta, relación con el tiempo, onomástica y prejuicios de los países triunfantes. Neologismos léxicos tradujeron las adaptaciones. Más forzadamente se fueron introduciendo formas de ordenamiento político, de relaciones sociales y familiares, de pensamiento y de psicología individual.

Sobre las causas de la hegemonía no hay acuerdo. Se habló, se sigue hablando, de una raza superior, de situación geográfica, pluralidad política, poliarquía feudal, instituciones libres, ciencia

y técnica, saqueo colonial. Tales elementos de explicación nos remiten a un espeso sustrato histórico: la hegemonía tiene raíces profundas. Aun así, no es lícita la proyección al pasado remoto de dicho momento —la genealogía griega y mucho menos el mitológico— y tampoco a otro pasado más cercano que amigos y enemigos datan de la primera expansión europea en el siglo XVI. Creo por el contrario más adecuado hacer remontar ese momento a las primeras décadas del XIX.

Desde tal comienzo el complejo cultural identificado con Europa avanzó triunfalmente durante un siglo, de modo capilar, amplio e indiscutido. Transformó las sociedades que tenían una base histórica común con las noratlánticas, los Balcanes y esas penínsulas itálica e ibérica que tan ajenas al principio parecían, tan semejantes a Asia y África. El avance continuó transformando a buena parte de las intelligentsias y élites, pero también de las clases medias y hasta sectores populares del Mediterráneo oriental, del Magreb y de América Latina. Penetró en otras áreas, en capitales, en zonas portuarias, en Bengala y Japón, frenó el extrañamiento cultural de las sociedades criollas de Norteamérica y Sudáfrica. No se dudó que el avance terminaría arrollando al resto de las culturas del mundo, las cuales desaparecerían por exterminio físico de sus portadores o por la conversión pacífica, fundiéndose el orbe en el cuerpo de la *civilización*.

No sólo se pensaba así en el centro privilegiado del desarrollo, sino que también en las periferias, cuya vida cotidiana había cambiado, compartían esa visión de futuro. La compartían los grupos más conservadores y los más revolucionarios. Pocos rezagos tradicionalistas y mesiánicos, pocas comunidades tribales perdidas podían dudar de ello. Hablando de este proceso, el modernizador de Turquía, Kemal Atatürk, afirmaba que “la civilización posee una

fuerza tal que quema y destruye todo lo que ante ella permanece indiferente”. Civilización era aquí un sinónimo de Europa; era ésta el referente universal —aunque el viejo nombre de los francos seguía teniendo vigencia en Asia— no el todavía inusual de Occidente. Fue el momento eurocentrado de la historia mundial.

Pese a todo, en algún momento este avance se desaceleró, se frenó. A comienzos del siglo XX el malestar y la duda se difundieron desde el núcleo mismo de la expansión, hubo movimientos intelectuales y estéticos rupturistas, nostalgias conservadoras, hubo crisis, reafirmación plebeya, una guerra de dimensiones inéditas y revoluciones. De alguna manera se relacionaba este malestar con el deterioro de la hegemonía multidimensional: en el terreno demográfico, geopolítico, económico, las disparidades entre los triunfadores del Atlántico norte y los demás países disminuían y hasta revertían. Las crisis y la Gran Guerra habían llevado el desprestigio de ese centro hegemónico, y los aliados que éste tenía en la periferia perdían pie ante grupos que buscaban desvincularse del mismo.

Se habló de degeneración y decadencia; asociada a ésta apareció una influyente versión de la historia del mundo ya no basada en el esquema evolutivo eurocéntrico sino en la idea de múltiples civilizaciones mutuamente intraducibles, la de Oswald Spengler. Éste, como antes dije, difundió el uso de la palabra *Occidente*. Ya no se trataba de diferenciarlo de *Europa* ni de reclamar una superioridad de la que ya se dudaba, y hasta una peculiaridad que ya no estaba cómodamente marcada por el predominio ni la vocación universalista y que inclusive se sentía amenazada desde el exterior.

La amenaza eran movimientos de resistencia y reafirmación que no se apoyaban únicamente en símbolos premodernos sino

ahora también en una reelaboración local de ideas y técnicas de esa modernidad, esa civilización, que habían conocido desde los centros noratlánticos, pero a menudo desde sus vecinos más exitosos, como Japón en el caso de muchas sociedades asiáticas. Era, décadas antes que se la teorizara, la idea de múltiples modernidades. Idea confusa y ambigua en su teoría actual como lo fue en su práctica de entonces, pero ésta orientaba en su borrosidad a rebeldes, revolucionarios, reformadores y hasta a grupos reaccionarios durante todo el siglo XX.

La lucha fue desigual al inicio. Para protección de ese dominio noratlántico habían sido creadas fuertes estructuras de poder, corporizadas en administraciones coloniales, instituciones financieras y bélicas, insufladas todas por un aparato intelectual prestigioso: prensa, editoriales, sistema escolar y universidades, el vocabulario mismo, difundían un esquema conceptual sólido, el paradigma sociológico de la modernidad, la idea de la inevitabilidad del Occidente.

En ese fondo estaban obligados a beber los intelectuales locales que querían criticar, y que sólo de manera insegura podían hallar fuentes alternativas en alguna alta cultura tradicional —de la que gustaban poco y a la que entendían mal— o en alguna inspiración popular. Sus primeras protestas fueron balbuceos mal estructurados, hubo excesos, incoherencia, idealizaciones y fundamentalismos, y a menudo la alternativa se expresó mejor en la literatura y el arte. Aun así, se conformó lentamente una panoplia de ideas que empuñaron contra los grupos que habían crecido a la sombra de la alianza con los centros noratlánticos, y contra estos mismos centros. En la confrontación, propugnadores y adversarios daban por supuesta la existencia de una entidad llamada, con variantes lingüísticas, el Occidente. Dieron al término alguna existencia

palpable, en la medida que pueden serlo las de su clase, la defensa del colonialismo primero, luego la alianza militar contra la Unión Soviética.

Cuando ésta desapareció, el nombre lo recogieron grupos conservadores en pugna con el ascenso de potencias asiáticas o con la llegada de inmigrantes del Sur. Oímos que vociferan su nombre defensores e impugnadores, se escribe con frecuencia la historia virtuosa o perversa del Occidente y las razones de su éxito. Pese a todo ello, las realidades que dieron cierta unidad a una región de la que emanó ese nombre están cambiando. A medida que los conceptos se van completando, que los argumentos se redondean, se van disasociando de la idea mítica de Occidente los valores de la civilización, la modernidad, la Ilustración y la revolución. Éstos mutan y son asumidos por grupos cosmopolitas cada vez más ajenos al entramado que dio origen a tales fenómenos, al gran relato creado por la erudición burguesa. Otros son los referentes culturales que tales grupos asumen al ritmo de los cambios generacionales y la globalización, una mezcla de tradiciones locales e internacionales, tan igualmente abigarradas en las sociedades que fueron periferias como en las que en otra época se consideraron occidentales.

Con ello se van desprendiendo áreas civilizacionales que antaño habían aspirado a la identificación, a la fusión en un futuro. Cuando retomó la idea de la variedad de civilizaciones (1992), Samuel Huntington ya veía dudosa la pertenencia a Occidente del mundo cristiano ortodoxo, de América Latina, veía conformarse una variante civilizacional propia en el África y sobre todo veía el resurgimiento de tradiciones ajenas en distintas áreas de Asia. Su insistencia misma mostraba que ya el bloque no se mostraba tan seguro de su identidad. Hoy lo reafirman las élites de Esta-

dos Unidos que fluctúan entre proclamarse los hermanos mayores de Occidente y hablar de una civilización propia; las migraciones asiáticas y africanas a Canadá y Australia cada vez alejan más a estos países; en Europa se proponen otras demarcaciones en las que asentarse: el espacio mediterráneo y hasta la moribunda latinidad resurgen como referentes.

Queda así reducido el Occidente a su expresión militar y geopolítica, al lenguaje de las potencias y de los grupos conservadores, entidades todas de existencia inestable. Hay gestos cansados como el de la reunión en Carbis Bay del Grupo de los Siete (junio del 2021), que todavía elevaron consignas de libertad y democracia pretendiendo así distinguir a sus enunciadores de esas otredades que son sus rivales geopolíticos y económicos.

Poca atención y menos fe suscitan ya esas repeticiones, tan menesterosas como las promesas de ayuda, hermandad y reconstrucción que también emiten sus sostenedores. Persisten sin embargo quienes se hacen eco de ellas desde América Latina y reiteran nuestra pertenencia a ese núcleo privilegiado de la humanidad. Frente a tales posiciones cabe alentar las contradictorias voces que desde múltiples rincones de Nuestra América llaman a revisar esos relatos sobre el pasado y el presente que nos han sido impuestos y al mismo tiempo a una reelaboración conceptual que lleve a renombrar los nuevos conjuntos civilizacionales del siglo XXI.

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

Bartlett, Robert, *The making of Europe: conquest, colonization and cultural change 950-1350*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1995.

- Bernal, Martin, *Atenea negra: las raíces afroasiáticas de la civilización clásica*, Teófilo de Lozoya, trad., Barcelona, Crítica, 1993.
- Castellán, Ángel, *Algunas preguntas por lo moderno*, Buenos Aires, Tekné, 1986.
- Chakrabarty, Dipesh, *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2000.
- Daly, Jonathan, *Historians debate the Rise of the West*, Londres/Nueva York, Routledge, 2014.
- Ferguson, Wallace K., *The Renaissance in historical thought: five centuries of interpretation*, Boston, Houghton Mifflin, 1950.
- Fernández Retamar, Roberto, “América Latina y el trasfondo de Occidente”, en Leopoldo Zea, coord., *América Latina en sus ideas*, México, Unesco/FCE, 1986, pp. 300-330.
- GoGwilt, Chris, “True West: the changing idea of the West from the 1880s to the 1920s”, en Silvia Federici, ed., *Enduring Western civilization: the construction of the concept of Western civilization and its “others”*, Westport/Connecticut/Londres, Praeger, 1995, pp. 37-61.
- Hay, Denys, *Europe: the emergence of an idea* (1955), Nueva York, Harper & Row, 1967.
- McNeill, William, *The rise of the West*, Chicago, University of Chicago, 1963.
- Quijano, Aníbal, “Colonialidad del poder y clasificación social” (2000), en *id.*, *Cuestiones y horizontes: antología esencial*, sel. y pról. de Danilo Assis Clímaco, Buenos Aires, Clacso, 2014, pp. 285-327.
- Toynbee, Arnold J., *Estudio de la historia* (1934-1961), Buenos Aires, Emecé, 1951-1963.

- Tur, Carlos M., y Hernán G.H. Taboada, *Eurocriollismo, globalización e historiografía en América Latina*, México, CIALC-UNAM, 2008.
- Wallerstein, Immanuel, *El moderno sistema mundial (1974-2011)*, México, Siglo XXI, 1984ss.
- Wilkinson, David, “Central civilization”, en Stephen K. Sanderson, ed., *Civilizations and world systems: studying world historical change*, Walnut Creek/Londres/Nueva Delhi, AltaMira/Sage, 1995, pp. 46-74.

9. RUSIA Y AMÉRICA LATINA COMO CIVILIZACIONES: UN INTENTO DE COMPARACIÓN Y UNAS REFLEXIONES SOBRE LA OBRA DE V.B. ZEMSKOV*

Yákov G. Shemyakin**

El inicio de 2015 marcó un cambio en el acontecer científico y humanístico de Rusia: salieron a la luz dos libros que recogen las obras más destacadas del preeminente culturólogo,¹ filólogo e his-

* La base del presente capítulo es el artículo “Rossia i Latinskaya Amerika kak tsiivilisatsii: popitka srabnenia. Rasmishlennia nad knigami V.B. Zemskova”, publicado en *Mir Rossii*, núm. 1 (2016), pp. 154-180; sin embargo, la traductora ha adaptado considerablemente su contenido y referencias para un público hispanohablante, introduciendo cambios que el autor ha revisado y aprobado.

** Instituto de América Latina de Rusia (shemyakinx3@gmail.com).

¹ La culturología (*kul'turologiya*) es una disciplina creada en la Unión Soviética como una rama interdisciplinaria de las Humanidades que, en los años sesenta, se asociaba con personajes tales como Mijaíl Bajtín, Sergei Averintsev y Yurii Lotman, entre otros, que proponían interpretaciones alternativas a la marxista-leninista sobre los productos culturales. Dado que su análisis se ubicaba en la superestructura, eso le dio libertad a los autores para generar todo tipo de teorías que pudieron continuar a pesar

torizador Valeri Borisovich Zemskov (1940-2012).² Ese mismo año aparecieron las actas de un congreso internacional llevado a cabo en junio de 2012 y dedicado a su memoria. Una parte considerable de la investigación de Zemskov tiene que ver precisamente con la historia y las condiciones actuales de Rusia, por lo regular en el contexto de su comparación con otros mundos o civilizaciones, sobre todo con América Latina.

El objetivo de este texto es resaltar el trabajo de Zemskov como una manera especial de autoconocimiento de Rusia, así como familiarizar al lector con dicho método. La importancia de los análisis comparativos ha aumentado drásticamente en la actual etapa de desarrollo mundial, en que se despliegan simultáneamente dos procesos radicalmente opuestos y diferentes en su esencia: por un lado la globalización y por el otro el proceso caracterizado por Octavio Paz como “rebelión de las excepciones”,³ es decir la que pone el acento en la singularidad de las comunidades locales y regionales a varios niveles, tipos y escalas, como las étnicas, lingüísticas, religiosas, territoriales, entre otras. De ellas, la más importante y significativa es la civilización. En la colisión, entretejimiento y superposición de los dos procesos mencionados es que nace el extremadamente contradictorio mosaico del mundo contemporáneo.

de la caída de la Unión Soviética (1991). La *kul'turologiya* tendría muchos puntos en común con los Estudios Culturales, pero es una línea paralela de búsqueda intelectual [Nota de la traductora].

² Valeri B. Zemskov, *O literature i kul'ture Novogo Sveta [Sobre la literatura y la cultura del Nuevo Mundo]*, Moscú/San Petersburgo, Tsentr gumanitarnyj initsiativ, Gnozis, 2014; del mismo, *Obraz Rossii v sovremennom mire i drugie syuzhety [La imagen de Rusia en el mundo moderno y otros temas]*, Moscú/San Petersburgo, Tsentr gumanitarnyj initsiativ, Gnozis, 2015.

³ Octavio Paz, *Tiempo nublado*, México, Seix Barral, 1983, p. 105.

EL NIVEL CIVILIZACIONAL DE LA COMPLEJIDAD: CRITERIOS SISTÉMICOS

¿Qué constituye lo “sencillo y obvio” en una investigación civilizacional comparativa? Tal vez, en relación con los temas ya mencionados, la constatación de que América Latina y Rusia son, por su escala, mundos humanos enormes provistos de sus propias facetas histórico-culturales. Evidencia irrefutable de lo anterior es el proceso mismo de su inserción en la arena de la historia mundial. Hoy por hoy, incluso los más ardientes occidentalizadores difícilmente se atreverían a afirmar que estas regiones histórico-culturales son una mera extensión de la civilización europea y que el papel de ambas se reduce al de periferia de Occidente; se hace evidente, así, la singularidad de las realidades de Rusia y América Latina en comparación con los centros de la civilización faústica.

Cada civilización desarrolla su propio enfoque para resolver problemas existenciales clave. Entonces, tanto para los rusos como para los latinoamericanos, existe una visión especial y propia del mundo y de la vida, que es significativamente diferente de la visión de los europeos occidentales y de los norteamericanos. Siendo así, la cuestión deriva de un nivel civilizacional de complejidad. ¿Es posible encontrar algún criterio que permita hablar de la existencia (o ausencia) de tal nivel? Para ello se puede recurrir a Talcott Parsons, quien distingue cuatro subsistemas sociales, cada uno de los cuales desempeña los papeles necesarios para el funcionamiento normal del organismo social:

- subsistema adaptativo (prácticamente coincide con la producción material, la economía);

- subsistema de establecimiento de metas o del cumplimiento de las mismas (empíricamente es la organización política);
- subsistema de integración (incluye las normas sociales adoptadas, los mecanismos de resolución de conflictos internos, múltiples comunidades de personas, la incorporación de nuevas normas y el funcionamiento de estos mecanismos);
- subsistema de “mantenimiento de patrones” (*pattern maintenance*), dentro del cual se generan y mantienen los valores básicos que dan sentido a la existencia misma de tal o cual comunidad humana y le imprimen los rasgos más importantes de su faceta histórica, la representación de sí misma y sus tareas.

La función más importante del último subsistema es la formación y mantenimiento de una estructura de signos y símbolos que permite la comunicación entre las personas a lo largo de las generaciones; aunque pueda incluir innovaciones, no produce cambios en sus fundamentos.⁴ Leonid A. Sedov aplicó el modelo de Parsons como medio de comparación en el estudio de varias civilizaciones de Occidente y Oriente.⁵ De este modo, la presencia de responsables de las funciones sociales más importantes y vitales puede servir dentro del marco de cualquier sistema social de subsistemas como evidencia confiable de que el nivel de complejidad de dicho sistema es el civilizacional.

⁴ Véanse los numerosos trabajos de Talcott Parsons, desde *The structure of social action* (1937) hasta *The evolution of societies* (1977), muchos de los cuales han sido traducidos al castellano.

⁵ Leonid A. Sedov, “K tipologizatsii srednevekovykh obshchestvennykh sistem Vostoka: popytka sistemnogo podjoda” [“Sobre la tipología de los sistemas sociales medievales de Oriente: un intento de enfoque sistémico”], *Narody Azii i Afriki*, núm. 5 (1987), pp. 56-62.

No obstante, el esquema de Parsons-Sedov todavía es incompleto. Entre los elementos más importantes, vitalmente necesarios para el funcionamiento normal del organismo social, también existe la función de incorporar los cambios necesarios, condicionados por los imperativos de la existencia en un determinado contexto social y natural y adaptados. La función de proporcionar las innovaciones necesarias para la sociedad puede ser incluida en el subsistema del “mantenimiento de patrones”. De aquí se deduce que es imposible el “mantenimiento de patrones” sin introducir algunos cambios necesarios (aunque sin afectar las bases mentales fundamentales de la imagen del mundo ni su traducción en la conducta de las personas en todas las esferas de la vida). Esta situación cambió significativamente en lo concerniente a la relación tradición-innovación como resultado de la revolución científica del siglo XVII, y, después, la revitalización filosófica y las revoluciones científico-técnicas producidas entre los siglos XVIII y XX, cuando la innovación pasó a primer plano y comenzó a prevalecer el aspecto innovador de la cultura. En este contexto, emergió la necesidad de extraer del *pattern maintenance* un subsistema más: el de la producción de innovaciones. La base inicial de este último fue la ciencia europea moderna, que se ha convertido en el factor modernizador más importante. Con toda certeza se puede afirmar que en la época de la modernización —inicialmente en el área de civilización occidental— surgió en el organismo social un mecanismo especial que puede ser llamado “subsistema del cambio de patrones” y se encontraría en dirección opuesta, pero inseparable, del subsistema de *pattern maintenance*.

De todas formas, el nivel de elaboración teórica se encuentra aún en el estadio de hipótesis y es insuficiente como instrumento de investigación civilizacional comparativa. Por eso, de antemano,

debe tenerse en cuenta que, sin ese parámetro resuelto, el análisis comparativo de las instituciones de las civilizaciones de Rusia y América Latina quedará incompleto. Subsanan esta brecha es una cuestión a resolver en el futuro. El presente estudio comparativo en particular se llevará a cabo, en adelante, utilizando el instrumental metodológico desarrollado por Parsons y Sedov.

LA ESCALA Y EL GRADO DE INTEGRIDAD
COMO SIGNOS DISTINTIVOS DEL SISTEMA
SOCIOCULTURAL DEL NIVEL CIVILIZACIONAL

Además del nivel de complejidad correspondiente, una civilización en toda regla necesita tener un territorio suficientemente extenso y un número suficientemente grande de personas, es decir, necesita tener cierta escala. La dimensión y la población de esta o aquella zona civilizacional son concretamente históricas. Así, las características definitorias de un sistema civilizacional son las correspondientes a determinados grados de complejidad y escala.

Hay, sin embargo, una característica más, distintiva de la civilización: algún nivel de integridad. Es necesario señalar aquí que, tanto en Rusia como en América Latina, existen líneas de pensamiento que niegan categóricamente la mera posibilidad de presentar las realidades latinoamericana y rusa como algo íntegro.⁶

⁶ Véanse por ejemplo Darcy Ribeiro, *Las Américas y la civilización* (1969), México, Extemporáneos, 1977; Mario Sambarino, *Identidad, tradición, autenticidad: tres problemas de América Latina*, Caracas, Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos, 1980; Alexandra S. Ajjezer, *Rossiya: Kritika istoricheskogo opyta*, tres tomos [*Rusia: crítica de la experiencia histórica*, 3 vols.], Moscú, Izdatelstvo FO SSSR, 1991, p. 19; Igor G. Yakovenko, ed., *Rossiya kak tsivilizatsiya: Ustoichivoe i izmenchivoe* [*Rusia como civilización: estabilidad y variabilidad*], Moscú, Nauka, 2007.

Revisemos los argumentos de quienes niegan la posibilidad de imaginar la realidad de dichas regiones, la rusa y latinoamericana, como una clara unidad. ¿Cuál es, para ellos, la principal prueba de tal imposibilidad? La respuesta es obvia: la heterogeneidad cualitativa de sus diversos componentes. La diversidad, de acuerdo con esta lógica, excluye la unidad, o, al menos, hace que parezca ilusoria. Estamos categóricamente en desacuerdo con este planteamiento. El autor del presente capítulo ya ha debido defender más de una vez un punto de vista diferente.⁷ Aquí nos enfrentamos a un nuevo giro del tema: determinar las especificidades del tipo civilizacional al que pertenecen Rusia y América Latina. Mu-

⁷ Yákov G. Shemyakin, *Evropa i Latinskaya Amerika: Vzaimodeistvie tsivilizatsii v kontekste vsemirnoi istorii* [Europa y América Latina: la interacción de civilizaciones en el contexto de la historia mundial], Moscú, Nauka, 2001; “Vera i ratsio v duvovnom kosmose latinoamerikanskoï tsivilizatsii” [“Fe y racionalidad en el espacio espiritual de la civilización latinoamericana”], *Latinskaya Amerika* (Moscú), núm. 3 (2007), pp. 78-92; “Latinoamerikanskaya tsivilizatsiya: osnovnye tsennosti i instituty” [“Civilización latinoamericana: valores e instituciones básicas”], en Evgueni B. Rashkovskii y Vladimir G. Joros, eds., *Latinoamerikanskaya tsivilizatsionnaya obshchnost’ v globaliziruyushchemsya mire* [La comunidad de civilización latinoamericana en el mundo en globalización], Moscú, IMEMORAN, 2007, pp. 9-28; “K voprosu o metodologii tsivilizatsionnyj issledovaniya” [“Sobre la cuestión de la metodología de los estudios de civilizaciones”], *Tsivilizatsii* (Moscú, Nauka), núm. 9 (2014), pp. 27-57; “Sub’ekumeny i ‘pogranichnye’ tsivilizatsii v sravnitel’noistoricheskoi perspektive (O jaraktere sootnosheniya Yazyka, Teksta i Shrifta)” [“Subecumenes y civilizaciones ‘límitrofes’ en la perspectiva histórico-comparativa (sobre la naturaleza de la relación entre el Idioma, el Texto y el Tipo)”], *Obshchestvennye nauki i sovremennost’* (Moscú), núm. 2 (2014), pp. 113-125; núm. 3, pp. 119-129; “Mysleobraz granitsy: sotsiokul’turnye proektsii” [“La imagen mental de la frontera: proyección sociocultural”], *Przeglad ushchodnio-europejski* (Olsztyn, Polonia), vol. 1 (2014), pp. 149-161; Yákov G. Shemyakin y Olga D. Shemyakina, “Sootnoshenie very i ratsio v tsivilizatsionnom ‘pogranich’e’: rossiiskie paralleli latinoamerikanskogo opyta” [“La relación entre fe y racionalidad en civilizaciones ‘fronterizas’: la experiencia latinoamericana, paralelos rusos”], *Latinskaya Amerika* (Moscú), núm. 11 (2007), pp. 58-77. Hay algunos artículos de Shemyakin traducidos al castellano en la revista *América Latina* (Moscú); su artículo “La civilización latinoamericana en el mundo en globalización” fue reproducido, con autorización del autor, en *Cuadernos del CEL* (Centro de Estudios Latinoamericanos, Universidad Nacional de San Martín, Argentina), año 2, núm. 3 (febrero del 2017), pp. 251-281.

chas de las propuestas científicas y analíticas occidentales, o bien no funcionan para nada en los contextos latinoamericano y ruso, o bien ofrecen una interpretación parcial e incompleta de dichas realidades. En otras palabras: tenemos la firme determinación de superar la “óptica” eurocéntrica. En ambos casos, si se estudia su formación histórico-cultural, podemos apreciar un tipo civilizacional especial, “fronterizo”.

RASGOS CARACTERÍSTICOS DEL TIPO CIVILIZACIONAL “FRONTERIZO”

La principal característica distintiva de la “frontera” civilizacional es una proporción especial de los principios de unidad y diversidad. Todas las civilizaciones, de una u otra forma, son heterogéneas, y constan de elementos variados (culturales, étnicos etc.); al mismo tiempo, cualquiera de las civilizaciones es en sí una totalidad unificada en toda la diversidad de sus componentes. Pero los correspondientes principios de unidad y diversidad, homogeneidad y heterogeneidad son fundamentalmente diferentes en las así llamadas civilizaciones “clásicas” y en las civilizaciones del tipo “fronterizo”. La existencia de las primeras se determina por el principio de integridad-unidad. Con éste se relacionan las comunidades basadas en las religiones mundiales: macrosociedades socioculturales como la cristiana occidental, indobudista del sur de Asia, confuciano-budista de Asia Oriental, islámica. Semejante integridad de la base espiritual no significa uniformidad: puede estar compuesta por varias tradiciones religiosas e ideológicas. Sin embargo, todas ellas convergen en la resolución de los problemas clave de la existencia humana.

La especificidad de las civilizaciones “fronterizas”, en contraste con las “clásicas”, está determinada por el predominio de la

diversidad sobre la unidad. Esta última existe pero no hay una base espiritual relativamente monolítica y el cimiento religioso-civilizacional se compone de varias partes cualitativamente diferentes, cuyas conexiones mutuas son muy débiles, y, como resultado, toda la estructura civilizacional es inestable.

El predominio de la diversidad por sobre la homogeneidad está directamente relacionado con el hecho de que la realidad de las civilizaciones “fronterizas” es producto de una constante interacción de varias tradiciones contradictorias, divididas por barreras hermenéuticas provenientes de capas diferentes del devenir histórico de los pueblos.⁸ Uno de los rasgos definitorios de toda “frontera” civilizacional, incluidas América Latina y Rusia, es un entretejido inusual de los principales modos de interacción intercivilizacional: la oposición, la simbiosis y la síntesis.

Además de lo anterior, el factor clave para garantizar la integridad del sistema civilizacional, en las condiciones de “frontera”, es de tipo simbiótico (e implica conexión e interacción mutuas); en su seno los participantes están unidos por una conexión sistémica indisoluble, internalizada en sus mentes, y varias tradiciones se influyen entre sí no sólo a nivel interpersonal, sino también dentro de la conciencia de la mayoría de los representantes de la sociedad “fronteriza”; aunque no surge ninguna nueva característica cultural, cada una de las partes interactuantes sigue siendo ella misma, manteniendo la base de su propia identidad.

Cabe destacar que tal combinación de los tres tipos de interacción obra como un factor interno de funcionamiento del sistema civilizacional. Desde esta perspectiva, la realidad de la “frontera” civilizacional combina los tres tipos en un complejo nudo. La

⁸ Leopoldo Zea, *Filosofía de la historia americana*, México, FCE, 1978.

importancia histórica mundial de las civilizaciones “fronterizas” radica en que ellas, en el marco de este o aquel sistema socio-cultural, llevan a cabo el diálogo interno de los principios básicos civilizacionales, de esas fuerzas que existen en el mundo y que interactúan entre sí como externas una a otras.

LAS CIVILIZACIONES DE RUSIA Y AMÉRICA LATINA:
EL CARÁCTER “FRONTERIZO” Y LA ESCALA PLANETARIA

Además de las características comunes inherentes a toda “frontera” civilizacional, América Latina y Rusia se distinguen en el conjunto por ciertas peculiaridades. La principal, que las hace semejantes entre sí y, al mismo tiempo, las distingue del resto de las civilizaciones pertenecientes a este tipo, es su escala planetaria. En esto, las civilizaciones de Rusia y América Latina son más cercanas a las subecumenes.

La escala planetaria, en combinación con el carácter “fronterizo”, resulta en una calidad sociocultural especial. Aunque, de acuerdo con los rasgos más importantes (lengua, religión mayoritaria, características psicológicas varias), América Latina es mucho más cercana a la Europa ibérica, existen otros parámetros estructurales fundamentales que son comunes a las civilizaciones latinoamericana y rusa. Entre dichos parámetros se incluye una relevancia particular del factor naturaleza en el sistema civilizacional; una relativamente débil capacidad de innovación; la oposición entre la razón —como principio conformador de la forma y el sentido del ser social y natural— y un elemento irracional; el carácter de la realidad social y cultural como “frontera” entre civilización y barbarie; el predominio del espacio sobre el tiempo en el marco del continuum espacio-tiempo de la cultura; y el

constante traspaso de los límites como forma de ser de la persona y de la sociedad.

Otro importante rasgo distintivo común entre América Latina y Rusia es una cierta similitud en el contexto histórico mundial en cuanto a su génesis y posterior evolución: ambos se desarrollaron como sistemas civilizacionales, justamente a escala planetaria, en las condiciones del inicial proceso de globalización del mercado mundial. Dicho proceso es el factor invariable en el desarrollo tanto de América Latina como de Rusia (desde el siglo XVI).

Hay que enfatizar una importante circunstancia fundamental. La aparición al sur del Río Grande y en Eurasia septentrional de civilizaciones “fronterizas” de escala planetaria nos lleva a verlas como manifestaciones de una esencia cualitativamente diferente de la globalización, como orientadas en dirección contraria a ésta: hacia el aumento de la diversidad en un “mundo de gente”.⁹

“CONTENCIÓN MUTUA”¹⁰ DE LAS CONTRADICCIONES:
FACTOR DECISIVO EN LA INTEGRIDAD DE LOS SISTEMAS
CIVILIZACIONALES “FRONTERIZOS”

Para lograr integridad, las civilizaciones “fronterizas” contienen, en primer lugar, una característica fundamental de la “frontera” civilizacional: la antinomia “frontal”, sin vínculos intermedios, la colisión de los polos opuestos del ser. Una de las principales mani-

⁹ Véanse los trabajos de Shemyakin citados.

¹⁰ En el original ruso aparece el neologismo *vzaimoupor*, compuesto por el prefijo *vzaimo* (mutuo) agregado al sustantivo *upor*, cuyo sentido semántico aplicado en contextos varios sería “contención”. *Vzaimoupor* podría traducirse al castellano como “contención mutua”. Mientras en el título de esta sección se deja la traducción castellana para efectos de claridad, en el resto del texto se deja el original en ruso [Nota de la traductora].

festaciones de la antinomia es el choque y conflictiva coexistencia, dentro de la misma civilización, de enfoques cualitativamente diferentes y opuestos para la resolución de cuestiones existenciales clave. La ambivalencia (es decir, enfoques equivalentes y simultáneamente opuestos, posturas mutuamente excluyentes) se ha convertido en una de las características definitorias de la “frontera” civilizacional en el sentido de que constituye la mejor concepción y resolución de los problemas ya mencionados. En las condiciones de las civilizaciones “fronterizas” de escala planetaria, estas cualidades se presentan con una fuerza especial.¹¹ Acerca de la conciencia civilizacional de la antinomia y la esencia sociocultural de Rusia han hablado y escrito muchos pensadores. La descripción más completa de la variante latinoamericana de la antinomia se puede encontrar en los trabajos de Octavio Paz y Leopoldo Zea antes citados.

Una de las principales paradojas en la existencia de las civilizaciones fronterizas, incluidas América Latina y Rusia, consiste en que específicamente el conflicto, la contradicción aguda (en este caso son sinónimos) se convierten en factor para la realización de un tipo especial de integridad, cuando la urdimbre de la vida sociocultural está literalmente tejida a partir de tales contradicciones. Un clarísimo ejemplo de este tipo de integridad lo ofrece la descripción de la civilización “fronteriza” de Bizancio hecha por Sergei S. Averintsev. Según él, la cultura bizantina (específicamente su literatura) resulta un complejo extraño, una unidad móvil que, a pesar de todas las contradicciones, y justamente a través de ellas, revela una cierta lógica.¹² Una “unidad de con-

¹¹ Véanse más detalles en Shemyakin, *Evropa i Latinskaya Amerika* [n. 7], pp. 192-344.

¹² Sergei S. Averintsev, *Poetika rannevizantiŭskoj literatury* [La poética de la literatura bizantina temprana], Moscú, Coda, 1997, p. 250.

tradiciones, que se complementan entre sí dentro del sistema y garantizan el equilibrio de contención mutua (*vzaimoupor*)”.¹⁵

En principio, con estas palabras se pueden caracterizar también las realidades de Rusia y América Latina con una sola observación: tal tipo de equilibrio es extremadamente inestable. El conflicto, por definición, es siempre una relación, es decir, es un modo de comunicación entre las partes en conflicto. Cuando el conflicto se convierte en una forma de existencia, tal relación puede adquirir, a largo plazo, un carácter histórico duradero: a pesar de toda la inestabilidad, existe una cierta consistencia, que todo el tiempo se equilibra; parecería que, al borde de la desintegración, no alcanza a desintegrarse. El sistema es conservado, para usar el término preciso de Averintsev, por el *vzaimoupor* de las partes contrapuestas, cuyos márgenes, a primera vista, excluirían el sentido de integridad.

En la existencia de tal *vzaimoupor* de las contradicciones más agudas de los extremos radica la relativamente prolongada duración histórica de los sistemas civilizacionales “fronterizos” y, ante todo, del más “longevo” de ellos, Rusia.

LAS CIVILIZACIONES DE RUSIA Y AMÉRICA LATINA
EN EL CONTEXTO DE LA COMPARACIÓN HISTÓRICA:
LAS ESPECIFICIDADES DE LA ESFERA INSTITUCIONAL

El choque y la interacción de tradiciones cualitativamente diferentes, la heterogeneidad de los sistemas de valores, la coexistencia en el espacio espiritual y geográfico de varias civilizaciones, inclusive enfrentadas en su enfoque de los problemas fundamentales de la existencia humana, la antinomia y la ambivalencia, son

¹⁵ *Ibid.*, p. 252.

las fuentes directas que determinan la especificidad de la esfera institucional. En primer lugar, lo que llama la atención en estos vínculos es la relativamente débil institucionalización, tanto de la civilización latinoamericana como de la rusa, en comparación con las civilizaciones “clásicas”. Intentaré ilustrar esta tesis.

La esfera institucional en las condiciones de las civilizaciones “de frontera”, entre ellas América Latina y Rusia, difiere de una esfera análoga en las civilizaciones del tipo “clásico”, no sólo en su débil poder integrador, sino también en la presencia de funciones especiales. En las civilizaciones del tipo “clásico”, la principal, y básicamente única, función de las instituciones sociales es suministrar un anclaje organizacional para la vida social y la práctica de un determinado conjunto de orientaciones valorativas formadas sobre la base de uno u otro enfoque en la resolución de problemas clave de la existencia. En las civilizaciones “de frontera”, a medida que se despliegan los procesos de interacción de tradiciones culturales cualitativamente diferentes, las instituciones sociales también tienen una función diferente: asegurar los marcos organizativos y las condiciones de estos procesos. Además, con la expansión y profundización de los contactos y la interacción—tanto en el Nuevo Mundo como en Eurasia septentrional—, justamente esta función se ubica en un primer plano. Al mismo tiempo, las propias instituciones se transforman, en cierta medida ocurre un proceso que puede caracterizarse de “inversión institucional”: conservadas bajo la misma forma adquieren, sin embargo, nuevas características significativas.

De este modo, en el inicio de la historia latinoamericana, las instituciones sociales de los mundos en colisión (el Estado ibérico en su variante colonial y la Iglesia católica, organizada en órdenes religiosas, por un lado, y las comunidades indígenas, por el otro)

actuaron como portadoras de una lógica contradictoria de culturas que señalaron orientaciones opuestas de valores. Sin embargo, a medida que se desarrollaba y profundizaba el proceso de interacción intercivilizacional, estas instituciones comenzaron a tener una función organizativa de los marcos y normas en los cuales se conformó una simbiosis cultural y luego, hasta cierto punto, una síntesis. A una conclusión análoga se puede llegar también en relación con las instituciones de los Estados latinoamericanos independientes aparecidos en el primer cuarto del siglo XIX, así como en relación con las instituciones de las democracias parlamentarias del siglo XX (órganos representativos, partidos políticos, sindicatos, prensa libre) y en relación con la sociedad civil.

En general, el análisis de la esfera institucional de la civilización latinoamericana confirma la tesis del significado clave de las formas simbióticas. Así, en el terreno socioeconómico, surge desde el siglo XVI una simbiosis muy contradictoria entre las relaciones “poder-propiedad” y la propiedad privada del tipo occidental, tanto en el nivel de la encomienda, y luego los latifundios, como en el nivel estatal. El subsistema político del sistema civilizacional latinoamericano durante los siglos XIX-XX presenta un cuadro no menos contradictorio de simbiosis entre una democracia política originariamente tomada de Occidente y la institución del caudillismo, que impregna estas formas hacia arriba y hacia abajo, y sirve de cimiento principal a la ubicuidad —común en la región hasta el día de hoy— de las relaciones patrón-cliente.

El ámbito institucional de la civilización latinoamericana no se reduce a estructuras de carácter simbiótico. En lo tocante al proceso de síntesis cultural, es pertinente mencionar el papel crucial que en la primera etapa del desarrollo de los sistemas educativos (de las escuelas parroquiales a los colegios religiosos y, parcial-

mente, hasta las universidades) tiene una institución social particular: la fiesta latinoamericana. Fue en el marco de la fiesta (que por su naturaleza implica la evasión cultural más allá de los principios y normas, o lo que es lo mismo, de las sanciones) donde se hizo mucho más fácil superar la lógica del enfrentamiento de los mundos originariamente ajenos entre sí. Cabe señalar que todo el sistema educativo hasta finales del siglo XIX (y en algunos países, incluso después) estaba bajo el control de la Iglesia católica, que representó el papel principal en la organización de las fiestas masivas. Durante el siglo XX —hasta los años sesenta—, de la mano del proceso de secularización, la influencia de la Iglesia en el desarrollo de las instituciones declinó y su lugar fue ocupado por el Estado, cuyo significativo crecimiento le permitió normar las fiestas, hoy importantes para establecer y conservar formas culturales sintéticas.

Desde 1960, la influencia de la Iglesia crece de nuevo: uno de los fundamentos institucionales del proceso de síntesis entre las décadas de los sesenta y los ochenta fueron las comunidades cristianas de base. Al mismo tiempo, en las últimas décadas ha habido un declive significativo de la esfera de intervención del Estado y el subsecuente incremento del papel de la fiesta en el desarrollo del proceso de síntesis cultural.

Hay una lógica esencialmente similar en la evolución de la esfera institucional de la civilización de Rusia. Las instituciones estuvieron originalmente destinadas a la integración de las comunidades socioculturales de los antiguos rusos en el marco espiritual-confesional bien definido del cristianismo oriental de origen bizantino (Estado autoritario e Iglesia Ortodoxa). Éstas adquirieron gradualmente durante su desarrollo histórico el carácter de marcos institucionales del proceso de interacción de tradiciones cultu-

rales multiétnicas. En este trayecto y como resultado del mismo formaron aquel “mundo de mundos” de Rusia, que aparece en la arena de la historia mundial como una unidad sociocultural muy contradictoria y paradójica durante los siglos XVI y XVII, cuando adquiere una escala planetaria. Quizás el argumento principal que se puede aportar para la confirmación de esta tesis es el hecho mismo de la emergencia y permanencia en el terreno de la historia mundial de este “mundo de mundos”.

La misma lógica en el desarrollo de la esfera institucional continuó en los periodos tanto soviético como postsoviético. Lo atestigua elocuentemente una circunstancia: bajo los escombros de la colapsada Unión Soviética emergió como un todo el mismo “territorio” civilizacional que se apreciaba antes de 1917. También en el caso de Rusia tienen un papel clave las formas simbióticas de la interconexión y la interrelación. La investigación civilizacional mostró que detrás de la palabra *cisma* (que según la opinión de una mayoría de investigadores ocupa un lugar fundamental en la explicación de la historia de Rusia), existen en la práctica dos tipos de interacción cualitativamente diferentes: la contradicción y la simbiosis.¹⁴

Específicamente la simbiosis de las élites occidentalizadas y las masas populares —que continúan viviendo en concordancia con las tradiciones de la época previa a Pedro el Grande— devino factor determinante, que condicionó la integridad relativa (aunque extremadamente contradictoria e inestable, bastante real al mismo tiempo) del sistema sociocultural de la Rusia zarista. En el plano puramente institucional, la “estructura de apoyo” principal de todo el “edificio” del imperio era la simbiosis del Estado ruso y

¹⁴ Shemyakin, *Evropa i Latinskaya Amerika* [n. 7], pp. 318-319.

el mundo campesino (en dos sentidos: como comunidad —la antigua institución básica de socialización e integración para la abrumadora mayoría de la población— y como el conjunto de la esfera vital del campesinado ruso). En cuanto a las relaciones de propiedad, en la Rusia “petrina” claramente se rastrea la simbiosis del poder-propiedad y la propiedad privada. El *vzaimoupor* de las tendencias hacia el fortalecimiento del poder-propiedad y hacia el desarrollo de la propiedad privada se convirtió en el factor decisivo que determinó las especificidades de la vida socioeconómica de Rusia entre el siglo XVIII y el inicio del siglo XX.

CONDICIONES CONCRETAS DEL COMPORTAMIENTO
DEL MECANISMO SOCIOCULTURAL QUE ASEGURAN
LA INTEGRIDAD DE LAS CIVILIZACIONES “FRONTERIZAS”
RUSA Y LATINOAMERICANA

Las civilizaciones “de frontera” se caracterizan por un papel más significativo de los factores externos (en comparación con los tipos civilizacionales “clásicos”), una alta permeabilidad a las influencias externas (consecuencia directa de la ausencia de una base espiritual monolítica de valores en las condiciones de heterogeneidad dominante) y una gran capacidad de procesar estas influencias de acuerdo con una lógica de cooperación sociocultural (en comparación con las civilizaciones “clásicas”), lo que conduce a la transformación de lo “externo” en “interno”. Debe enfatizarse que ambas características son igualmente integrales en la realidad civilizacional “de frontera” y es fundamental en dos tendencias opuestas: la lucha por la máxima apertura al mundo y la celosa defensa de la propia identidad.

Tal combinación, el *vzaimoupor* de orientaciones opuestas de conciencia y comportamiento, constituye una de las principales manifestaciones externas de su calidad ambivalente. Se hace posible, a su vez, debido a la fuerte presencia de las características de las civilizaciones “fronterizas”, como son la gran permeabilidad de las fronteras internas en la cultura (como en todos los demás casos, en comparación con las civilizaciones “clásicas”), subyacentes en condiciones de “frontera” similares, no sólo entre individuos determinados y comunidades humanas, portadoras de tales o cuales tradiciones, sino también en el alma de los individuos.

La mayor permeabilidad de las fronteras internas en la cultura, a su vez, depende de la formación, en el cosmos espiritual de una civilización “fronteriza”, de otra característica aún más importante: un nivel mayor de operatividad de estructuras significantes de origen y carácter diverso, sobre todo de símbolos sagrados. Ninguna comunalidad, ninguna institución social puede operar con las estructuras significantes, esto lo puede hacer sólo la persona viva concreta. Debido a esto, un mayor nivel de operatividad de tales estructuras sólo resulta posible en el caso de cambios cardinales (en comparación con las subecumenes), en la correlación de varios niveles de despliegue del proceso civilizacional: el personal (individual) y el transpersonal. Como se estableció en la sección sobre investigación civilizacional, la diferencia entre ellos es relativa: la capa transpersonal es la base normativo-valorativa civilizacional que se puede encontrar en cualquier persona. En las civilizaciones del tipo “clásico”, justamente esta capa constituye el fundamento de la personalidad en su integridad, y aquí encuentra una de las manifestaciones más importantes del principio de unidad dominante.

Sin embargo, la personalidad no se reduce a ese único fundamento: en cualquier persona hay un cierto espacio de libertad en

relación con las normas y valores imperantes, una especie de “residuo irreductible”, una auténtica capa individual, que determina la originalidad única de cada personalidad. Para la civilización “fronteriza”, en comparación con las civilizaciones “clásicas”, la correlación entre lo transpersonal y los niveles propiamente individuales en la estructura de la personalidad misma es en principio de carácter diferente. La coexistencia extremadamente contradictoria de lo cualitativamente diverso —incluyendo las opuestas orientaciones valorativo-significantes—, que distingue la realidad de las civilizaciones “fronterizas”, determina que la capa de valores normativo-valorativos —que está encarnada en lo convencional, en la aprobación oficial de actitudes— por lo general se debilita en la personalidad del tipo “fronterizo” y por lo tanto su potencial es claramente insuficiente para asegurar su integridad espiritual.

En tal situación, es determinante la importancia conferida a ese “residuo irreductible” en la individualidad humana, el cual se convierte en el factor principal para lograr su integridad. Alcanzar en las familiares estructuras de origen y carácter vario un nivel de operación más alto que en los mundos humanos “no fronterizos” sólo sería posible en el terreno de la libertad personal. Considerando lo dicho anteriormente sobre la correlación específica de los niveles personal y transpersonal en el proceso civilizacional en la “frontera” sociocultural, este terreno de libertad debe considerarse como el factor primario (y, en este sentido, clave) para alcanzar la integridad “fronteriza” del sistema civilizacional.¹⁵ En las civi-

¹⁵ *Ibid.*, pp. 98-105, 168-175, 253-246; Shemyakin, “Vera i ratsio v dujovnom kosmose latinoamerikanskoj tsivilizatsii” [n. 7]; Shemyakin y Shemyakina, “Sootnoshenie very i ratsio” [n. 7]; Andrei F. Kofman, *Latinoamerikanskii judozhestvennyi obraz mira [Imagen artística latinoamericana del mundo]*, Moscú, Nasledie, 1997, pp. 267-268, 284-285.

lizaciones “fronterizas” de escala planetaria, en Rusia y en América Latina, estas cualidades se manifiestan con particular fuerza.

CONCLUSIÓN

Sólo queda decir que en este texto no fue posible considerar, por mucho, todos los probables parámetros de la investigación civilizacional comparativa. De entre las líneas más importantes que no han sido consideradas, está la de detallar la especificidad del quinto subsistema en la civilización “fronteriza”. A lo anteriormente dicho se puede agregar lo siguiente: las cualidades mencionadas aseguran el mecanismo de funcionamiento de los sistemas civilizacionales “fronterizos” pero surge una pregunta inevitable, ¿cómo explicar la aparición de estas cualidades? Todas las características enumeradas, en combinación, ofrecen la posibilidad de encarnar, en variadas prácticas sociales y espirituales, el principal rasgo estructural distintivo de la “frontera” civilizacional: la dominante diversidad. Sin embargo, no es viable desarrollar estas líneas en el marco de este texto, ya que es imposible una suficientemente detallada argumentación de tipo culturoológico y filosófico, sobre todo porque requiere mayor desarrollo, lo cual constituye el desafío de las investigaciones futuras.

Traducción del ruso por Soledad Jiménez Tovar

En busca de la civilización latinoamericana, editado por el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe de la UNAM, se terminó de imprimir en digital el 10 de septiembre de 2022 en los talleres de Gráfica Premier S.A. de C.V., 5 de Febrero 2509, Col. San Jerónimo Chichahualco, Metepec, México. Su composición y formación tipográfica, en tipo Walbaum de 12:15 puntos, estuvo a cargo de Irma Martínez Hidalgo. La edición consta de 300 ejemplares en papel Bond de 90 gramos. La preparación de archivos electrónicos a cargo de Beatriz Méndez Carniado. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Liliana Jiménez Ramírez y Norma Villagómez Rosas.

El presente libro está dedicado a un tema que podría parecer ya muy frecuentado pero que en sus profundidades ha sido objeto de exploración sólo recientemente. Se trata de saber si puede hablarse de una civilización latinoamericana, o de una civilización que con cualquier otro nombre abarque el conjunto de las repúblicas que fueron desprendidas de los imperios español y portugués, y quizás también de otros imperios como el francés, y más allá a lo mejor, hasta las profundidades del Caribe y hasta el corazón mismo de los Estados Unidos. Dos capítulos exploran las civilizaciones de las áreas más connotadas de época antigua: Mesoamérica y los Andes; otros tratan de las peculiaridades de la época colonial o virreinal, uno recorre los intentos de definir una civilización latinoamericana, otros buscan precisar los alcances de la llamada civilización occidental, de la modernidad capitalista y sus repercusiones ecológicas, del americanismo como forma civilizatoria peculiar y un capítulo final propone la eventual convergencia entre las civilizaciones rusa y latinoamericana.

Mare barbarias:

 CAMUS

Civitas imperium.

ISBN 978-607-30-6342-5



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe